المنظمة العربية للترجمة

كوينتِنْ سكنر

أسس الفكر السياسي الحديث

عصر الإصلاح الديني

الجزء الثاني

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل

بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان

علي مولا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

أسس الفكر
السياسي الحديث

المنظمة العربية للترجمة

كوينتِنْ سكنر

أسس الفكر السياسي الحديث

عصر الإصلاح الديني

الجزء الثاني

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
سكنر، كوينتِنْ
أسس الفكر السياسي الحديث، الجزء 2: عصر الإصلاح الديني/
كوينتِنْ سكنر؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل.
654 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 615 - 643.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-522-9
1. أوروبا - تاريخ. 2. الإصلاح الديني. أ. العنوان. ب. حاج
اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. السلسلة.
320.936

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Skinner, Quentin
The Foundations of Modern Political Thought
Volume Two: *The Age of Reformation.*


المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2012

المحتويات

القسم الأول
الحكم المطلق والإصلاح الديني اللوثري

القسم الثاني
العقيدة الدستوريّة والإصلاح الديني المضاد

القسم الثالث
الكالفنيّة ونظريّة الثورة

القسم الأول

الحكم المطلق والإصلاح الديني اللوثري

الفصل الأول

مبادئ اللوثرية

البداية بقصة حركة الإصلاح الديني اللوثري من نقطة الانطلاق التقليدية معناها البداية من المنتصف. فقد كان الفعل الشهير الذي قام به لوثر والذي تمثّل في تثبيته 95 أطروحة على بوابة كنيسة القلعة (Castle Church) في ويتنبرغ (Wittenberg) في مناسبة مساء جميع القديسين في عام 1517 (والذي كان من الممكن أن لا يحدث)[1]، مجرد علامة على بلوغ ذروة رحلة روحية طويلة تجشّم عناء القيام بها، على الأقل، منذ تعيينه قبل ما يزيد على الست سنوات لكرسي الثيولوجيا في جامعة ويتنبرغ. وقد كان أحد الإنجازات الرئيسية في ميدان الأبحاث اللوثرية، في الجيل الماضي هو تتبّع نشوء وتطور مسار لوثر الفكري خلال تلك الفترة التكوينية. وكان الأساس الذي انطلقت منه إعادة اكتشاف المواد التي استعملها في محاضراته التي ألقاها عن سفر المزامير، في عام 1513 - 1514، وعن الرسالة إلى أهل روميه في عام 1515– 1516، وعن الرسالة إلى أهل غلاطية في

[إن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب. أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) للاطلاع على هذا الادّعاء، انظر: Iserloh, 1968, esp. pp. 76-97.

عام 1516 - 1517. وتمثّل الحاصل في الرأي المفيد بأنه لن يكون هناك سوى «مبالغة طفيفة» في الزعم بأن «كتابات لوثر الأخيرة كلها يمكن رؤيتها في صفحات تلك الملاحظات المحاضراتية الأولى، بحسب وصف روب (Rupp) (Rupp, 1951, p. 39). والنتيجة المستفادة كانت أنه من الأفضل الابتداء بالقصة من حيث بدأ لوثر نفسه، أي: من نشوء وتطور الثيولوجيا الجديدة التي وضعها، والتي وفّرت له الإطار لهجومه اللاحق الذي لم يقتصر على تجارة الغفران، بل شمل جميع مجموعة المواقف، الاجتماعية والسياسية، إلى جانب الدينية التي صارت مرتبطةً بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

المقدمات الثيولوجية

كان أساس ثيولوجيا لوثر الجديدة، والأزمة الروحية التي أنتجتها، متمثلاً في نظرته إلى طبيعة الإنسان. فقد استحوذت عليه فكرة تفاهة الإنسان الكاملة وعدم جدارته. وقد تبدو هذه الحالة للبسيكولوجي الحديث دليلاً على أزمة هوية قاسية، أي «أزمة سلامة» يعاني فيها المُعاني من شكّ كليّ في قيمة وجوده الخاص (Erikson, 1958, p. 254). وقد اكتفى كاتبو سيرة حياة لوثر التقليديون بالنظر إلى تلك الحالة بأنها مجرد «تحريض نمط من الكثلكة ضد آخر، النمط الأوغسطيني ضد النمط التومائي (Bainton, 1953a, p. 36). أما نظرة لوثر فقد أدّت به إلى رفض النظرة التفاؤلية التي تقول بقدرة الإنسان على معرفة قوانين الله معرفة حدسية وعلى اتباعها، وهي النظرة التي أكَّدها التومائيون، كما أرجعته نظرته إلى التأكيد الأوغسطيني الأولي المتشائم الذي كان تأكيداً على طبيعة الإنسان الساقطة.

لم تُمثِّل تلك العقيدة مجرد انفراق عن التومائية، وإنما مثَّلث

رفضاً للنظرة العالية لفضائل الإنسان وقدراته التي عمّمها الإنسانيون، حديثاً، كما كنا قد رأينا. وهكذا دفع لوثر إلى شنّ هجوم عنيف على المثال الأعلى الإنساني الموجود في philosophia pia، وبخاصة، على إراسموس (Erasmus) «الوثني وجامع الضرائب»، الذي كان أخطر مدافع عن عقيدتهم الاستكبارية. ووفّرت مناسبة ذلك الانفصال المحدَّد عن الإنسانيين نشر بحث إراسموس الذي عنوانه **حول حرّية الإرادة** (*On the Freedom of the Will*) في عام 1524. فقد بدا إراسموس، في البداية، حليفاً حذراً لحركة الإصلاح الديني ومحتفياً بـ 95 أطروحة، ومساعداً في ضمان عدم الحكم على لوثر قبل الاستماع إليه من قِبَل سلطات الإمبراطورية (Rupp, 1953, pp 264 - 267). غير أنه تملَّص بعد وقت قصير، وبخاصة بعد صدور حرم كنسي بحق لوثر. فنجده يكتب إلى وولسي (Wolsey)، في عام 1519، منكراً أنه قرأ كتابات لوثر، كما كتب إلى لوثر نفسه، في الوقت ذاته، حاثّاً إياه على المتابعة بحذر أكبر (Allen, 1906 - 58, III, pp. 589 - 606). وبحلول عام 1521 أصرَّ كاذباً، على مسألة تافهة مفادها أنه «عارض كراسات لوثر أكثر من أي إنسان آخر»، وبعد سنتين خضع، أخيراً، للطلب - الذي صدر عن البابا هنري الثامن وآخرين - الذي أوجبه القيام بتأليف كرّاسة مضادة للوثر (Allen, 1906 - 58, IV, pp. 536 - 540). وقد وفّرت عقيدة لوثر الخاصة بالإنسان الهدف الواضح للإنسانيين، فكان الحاصل البحث **حول حرية الإرادة** الذي لم يقتصر فيه إراسموس على معارضة آراء لوثر مستشهداً، بوفرة، بنصوص من الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة، بل قدّم لبحثه بملاحظة رافضة ملفتة ومفيدة أنه «يفضل العمل على إقناع الناس، لا هدر وقتهم ومواهبهم في متاهات من هذا النوع» (p. 41).

ذلك الهجوم غير المتوقّع المنطلق من تلك المنطقة ذات التأثير جعل لوثر يشعر بطعنة كما أنه نبَّهه. فانطلق سريعاً إلى إنتاج ردّ مفصّل وعنيف للغاية، وضع فيه بياناً شاملاً شارحاً لوضعه الثيولوجي، كما ضمَّنه عرضاً محدّداً لعقيدته الخاصة بالإنسان المضادة للمذهب الإنساني الأوغسطيني المسرف. وطبع ذلك البيان في عام 1525 بعنوان **عبودية الإرادة** (*The Bondage of the Will*). وقد أكَّد غريتش (Gerrish) أنه من الخطأ وصف ذلك الهجوم على فكرة philosephia pia بأنه هجوم «لا عقلاني» كله (Gerrish, 1962, p. 25). ومما لا شك فيه أن لوثر لم يكن يسعى لإنكار قيمة العقل الطبيعي، بمعنى قوى الإنسان العاقلة، كما أنه لم يشجب استعمال «العقل التجديدي التهذيبي» عندما يكون «خادماً متواضعاً في بيت الإيمان» (Gerrish, 1962, pp. 25- 26). فقد ذهب إلى حدّ القول بتوظيف إضافي لمفهوم القانون الطبيعي، على الرغم من أنه ساوى مصدر المعرفة الأخلاقية هذا بحوافز ضمير الإنسان (McNeill, 1941). وكان اعتراضه عنيداً على رأي إراسموس المركزي الإنساني المفيد بأن الإنسان حرّ في استعمال قواه العقلية بغية فهم ما يرغب الله منه أن يفعل. وفي هذا السياق أكَّد، وبتكرارٍ، على أن جميع قوى التفكير عند الإنسان هي «جسدية دنيوية» و«سخيفة» (pp. 144, 224). فجميعنا «سقط من عند الله وجميعنا هَجَرنا الله»، لذا، فجميعنا، وبشكل كامل، «محدود، وتعيس، وأسير، ومريض، وميت» (pp. 130, 175). ومن السخرية والخطيئة الافتراض بأننا نستطيع الأمل «بقياس الله بواسطة العقل الإنساني»، وأننا، بذلك، نستطيع أن ننفذ إلى معرفة أسرار إراداته (p. 172). فالوضع الصحيح، وفقاً لما سعى لوثر للدلالة عليه في عنوان كرّاسته، هو أن تبقى إراداتنا، في جميع الأوقات، في عبودية كلية للخطيئة. فجميعنا بلغ حداً من «الفساد والابتعاد عن الله» أبعدنا عن الأمل بأن نكون

قادرين، في أي وقت، على إرادة «الأشياء التي تسرّ الله أو التي يريدها الله» (pp. 175 - 176). فجميع أفعالنا تصدر من طبائعنا «المبتعدة والشرّيرة»، والمستعبَدة، كلياً، من الشيطان، وبذلك يكون الضمان في أننا «لا نقدر أن نفعل سوى الأشياء المبتعدة (عن الله) والشرّيرة» (pp. 98, 176). والنتيجة هي أننا، جميعاً «صرنا، بسبب خطيئة الرجل الواحد الذي هو آدم، تحت حكم الخطيئة واللعنة»، وتُرِكْنا لحالنا «بلا قدرة على فعل شيء سوى الخطيئة وتلقّي اللعنة» (p. 272).

هذه النظرة التي تقول بعبودية الإنسان للخطيئة ألزمت لوثر بأن يقوم بتحليل يائس للعلاقة بين الإنسان والله. فقد اضطر للإقرار بأن أوامر الله لا بدّ من أن تبدو غامضة وملغزة، لأننا عاجزون عن الأمل في فهم طبيعة الله وإرادته. وفي هذه النطقة بالذات يكشف لوثر، بوضوح، عن دَيْنه لأتباع أوكام (Ockham)، نعني: إصراره على القول بأن أوامر الله يجب أن تُطاع لأنها أوامر الله، هكذا، وبكل بساطة، وليس لأنها تبدو لنا عادلة (p. 181). بعد ذلك تطوّر ذلك الهجوم على الشروح التومائية والإنسانية الخاصة بالله بوصفه مشرِّعاً عاقلاً، إلى الكلام عن العقيدة اللوثرية المتميزة الخاصة بطبيعتي الله. فهناك الله الذي اختار أن يكشف عن نفسه في الكلمة، والذي إرادته، نتيجة لذلك، يمكن «الوعظ بها، والكشف عنها، وتقديمها وعبادتها» (p. 139). وهناك الله الخبيء[2] (Deus Absconditus) الذي «إرادته الثابتة، والأبدية والمعصومة عن الخطأ» من النوع الذي يعجز البشر عن فهمها فهماً كلياً (pp. 37, 139). وإرادة الله المحجوب عن الأنظار هي إرادة كلية القدرة، تقرر كل ما يحدث في العالم. وهو،

(2) الإشارة هي إلى المرجع الذي هو Isaiah, Chapter 45, verse 15.

أيضاً يتجاوز قدرتنا على الفهم ولا يمكن أن يعبد (إلاّ) من طريق الاحترام، «لأنه السرّ الموحي المهيب للعظمة المقدسة» (p. 139).

وأجبر لوثر، أيضاً، على القبول بنتيجة ثانية لعقيدته عن الإنسان أكثر بعثاً على القنوط. وهي تفيد ما يلي: بما أن كل أفعالنا يعبِّر، وبشكل عنيد، عن طبائعنا الساقطة، فلا رجاء لنا بعمل ما يمكن أن يبرّرنا أمام الله، ويساعدنا على النجاة. وهذه هي النقطة الرئيسية التي شكلت القضية ما بين إراسموس ولوثر، وهي الفكرة الرئيسية في كتاب **عبودية الإرادة** (*The Bondage of the Will*) (Boisset, 1962, pp. 38-39). ولم يكن النقاش مع إراسموس يدور حول حرية الإرادة بمعناها العادي. فقد كان لوثر على استعدادٍ ليسلِّم ويقول إن البشر قادرون، وبحرية، على «الأكل والشرب، والتوالد، والحكم»، وحتى على القيام، وبحرية، بأفعال صالحة باتّباعهم «صحة القانون المدني والأخلاقي» (p. 275). فما كان يعنيه هو رفضه تعريف إراسموس للإرادة بأنها «قدرة الإرادة الإنسانية التي تُمَكِّن الإنسان من تحقيق الأشياء التي تؤدي إلى الخلاص الأبدي (p. 103). وكان تأكيد لوثر على العكس من ذلك، عندما قال ما يفيد «بما أن البشر من لحم وليس لهم من ذوق سوى ذوق اللحم، فالنتيجة هي أن حرية الاختيار لا تؤدي إلاّ إلى ارتكاب الخطيئة»، وأن البشر «محكومون بالهلاك برغبة غير إلهية»، جميعهم (pp. 214-226). فتكون النتيجة التي تبعث على القنوط والمستخلصة من كتاب **عبودية الإرادة** (*The Bondage of the Will*) هي أن حرية الاختيار لا تعني شيئاً، وأن الأفعال الفاضلة لا قيمة لها بالنسبة إلى الخلاص (p. 241).

أوحت تلك النتائج للوثر بنتيجة إضافية دفعته، كما روى لنا، إلى «عمق اليأس ذاته وهاويته» (p. 190). فسلَّم موافقاً أن عجز الإنسان من النوع الذي لا يعطيه أملاً بالنجاة عن طريق مساعيه. فقال

مبرهناً على أن القدرة الكلية التي يملكها الله هي التي تسمح لنا بالقول إن الله الخبيء الذي «يصنع كل شيء» لا بدّ من أن تكون لديه معرفة كاملة بالمستقبل كله، وبأحداث الماضي كلها (وفي هذه النقطة انحاز، في النقاش السكولاستيكي حول الطبيعة السابقة لمعرفة الله، عندما أكّد (p. 42) على أن «الله يعرف الأشياء كلها معرفة ضرورية وثابتة، وليست معرفته بها من نوع المعارف الجائزة»[3]. أما النتيجة المتضمّنة لتلك الآراء، كما اضطر إلى التسليم بها، فهي القول بعقيدة تتصف بثنائية المصير السابق - أي الرأي المفيد أن بعض البشر لا بدّ من أن مصيرهم قد تقرر أن يكون النجاة، وأن يكون مصير الآخرين المقرَّر هو اللعنة. وقد ولَّدت هذه الصاعقة، كما وصفها، فجوة لا تردم بين الله والإنسان (p. 37)، فبدا الله عنيداً بشكل مرعب، أي: له وحده القرار، ولا بدّ من أن يكون قد اتخذ القرار الخاص بمن سيكون مخلصاً منا. وترك الإنسان في حالة عجز كامل: فمن الممكن أن تكون جميعنا قد حقّت اللعنة علينا: ومن المؤكد عدم استطاعة أحد أن يأمل بتغيير مصيره.

ولّدت هذه النتيجة في لوثر، في البداية، أزمة روحية طويلة. وبدأ ألمه يظهر في أوائل عام 1505، عندما تخلّى، وبصورة مفاجئة، عن مجرى حياته القانونية المؤمَّلة بعد سلسلة من الأعراض الشخصية المؤلمة، وقرّر الدخول في دير أوغسطيني في إرفورت (Erfurt) (Fife, 1957, p. 73). وبدا أن الأزمة (النفسية) تعمقت في عام 1510، بعد عودته من زيارة إلى روما، بدا أنها حوّلته، بحسب قول فايف (Fife)، إلى إنسان «خائب الأمل وذي همّة مثبطة، بمقدار» نظراً لحالة الكنيسة (Fife, 1957, p. 176). وقد وصف لوثر نفسه حالته

(3) للاطلاع على بحث يتعلق بذلك النقاش، كما أدير في جامعة لوفان (Louvain) في القرن الخامس عشر، انظر: Baudry, 1950, pp. 27 -46.

الروحية في تلك السنوات في كتاب سيرة حياته الذي نشره في عام 1545 كمقدِّمة لأعماله اللاتينية، طبعة ويتنبرغ (Wittenberg) (pp. 336 - 337). وجرَّب العلاجات الرهبانية التقليدية مثل الصيام والصلاة، إلاّ أنها لم تجلب له السلوان. ثم تحوّل إلى دراسة أوغسطين، لكن ذلك أكّد شعوره باليأس. فوجد نفسه مساقاً إلى التجديف المخيف بالله عبر لعن الله وكراهيته لأنه قدّم للبشر شريعة هم عاجزون عن القيام بها، وبعد ذلك لعنته المحققة لهم لعدم قيامهم بها. وتحدث عن أنه وصل إلى حدّ كراهية كلمة «البرّ» ذاتها (iustitia) التي فهمها بأنها تشير إلى عدل الله في عقابه الخطأة من البشر، ووجد نفسه عاجزاً عن النظر إلى تلك الأجزاء من العهد الجديد - وبخاصة رسائل القديس بولس - التي خُصِّص فيها، مركزٌ مهمٌّ لمفهوم الصلاح الإلهي (Boehmer, 1946, p. 110).

وبعد سنوات من الكَرَب العميق، حصل لوثر على رؤية جديدة عظيمة جلبت له خلاصاً باقياً. وخطرت اللحظة له عندما كان منشغلاً في عمل أكاديمي دنيوي قوامه إعداد مادة محاضرة جديدة، وهو في غرفة البرج في دير ويتنبرغ[4]. فعندما كان يطالع المزامير (Psalms) ويصوغها بأشكال معينة، فوجئ بتأويل جديد كل الجدّة للعبارة الحاسمة في المزمور 30، والتي تقول «خلّصني ببرّك» (in iustitia tua libra me) (Boehmer, 1946, p. 109). وفي الحال، خطر له أن مفهوم البرّ الإلهي لا يشير إلى قوى العقاب عند الله، وإنما إلى استعداده أن يرحم الخطأة من البشر، وبهذه الطريقة يبرِّرهم

(4) غير أن الرواية الشعبية تخبرنا عن قصة أقل تهذيباً، بحسب ما ذكر و. هـ. أودن (W. H. Auden) في قسم ملائم من كتابه: *About the House* (London, 1965, p. 117):

جاء الوحي

للوثر بصورة سريّة.

بتخليصهم من عدم صلاحهم. بعد ذلك، ووفقاً لرواية لوثر نفسه في كتاب سيرة حياته، شعر لوثر أنه «وُلِدَ من جديد وأنه دخل الفردوس ذاته من أبواب مفتوحة» (p. 337).

تكلم لوثر نفسه عن «تجربته في البرج» (Turmerlebnis) في كتاب سيرة حياته وفي كتاب **حديث الطاولة** (*Table Talk*) الذي سجَّله كونراد كورداتوس (Conrad Cordatus) (pp. 193 - 194). وقد سعى عددٌ من المعلِّقين، حديثاً، إلى تبيان أن حاصل عقيدته التبريرية الأوغسطينية المسرفة، هو نتيجة تطور تدريجي لفكره. غير أن جميع الباحثين الذين كانوا طليعة من درس تطور لوثر الفكري - وبخاصة فوغلسانغ (Vogelsang)، بورنكام (Bornkamm) وبوهمر (Boehmer) - اتفقوا على اعتبار تلك العقيدة نتيجة لظهور جديد حدَّدوا زمنه في عام 1513. ولا ريب في أن تحديد ذلك الزمن سيظل موضوع نقاش علمي[5]، إلاّ أن الأهمية الفاصلة لذلك الحدث في تطور لوثر ليست موضع شك: فقد مكَّنه، وبشكل مفاجئ، من ردم الفجوة المؤلمة بين قدرة الله الكليّة، وعدم البرّ عند البشر. وعند هذه النقطة، شعر، أخيراً، بأنه قادر، وعبر حثٍّ من مرشده الروحي جوهان فون ستوبيتز (Johann von Staupitz)، على التحوّل إلى دراسة مكثفة لرسائل القديس بولس، وتأليف تعليقاته على الرسائل إلى أهل رومة وأهل غلاطي واليهود. وكان الحاصل ثيولوجيا جديدة كاملة بلغتها تحوَّل وانشق عن البابوية وعن الكنيسة الكاثوليكية كلها.

كان جوهر ثيولوجيا لوثر عبارة عن عقيدة تبرير (sola fide)، أي

---

(5) الدليل لصالح التأويل التطوري قدَّمه سارنفارا (Saarnivaara, 1951, pp. 59- 120) وأعيد التأويل الأصلي، وبشكل قوي، في ردّ على سارنفارا من قِبَل بورنكام (Bornkamm, 1961- 1962). كما حصلت تغطية جيدة للنقاش.

«بالإيمان وحده». وقد ظل يؤكِّد على الفكرة المفيدة أن لا أحد يستطيع أن يأمل في التبرير - أي منحه الخلاص - عن طريق أعماله. والآن، هو يناقش قائلاً: إن المجال مفتوح لأي إنسان ليرى نعمة الله - (gratia) أي «النعمة المخلِّصة» التي لا بدّ من أن يكون الله قد سبق ومنحها لصالح أولئك الذين سبق أن قرّر أن يكونوا من الناجين. وبذلك كان قادراً على القول إن الهدف الوحيد للخاطئ هو أن يحقق الإيمان - (fiducia) أي الإيمان ببرّ الله الخاضع كلياً له، وبإمكانية الخلاص والتبرير بواسطة نعمة الله الرحيمة.

وحالما وصل لوثر إلى تلك الرؤية الأساسية، انتظمت جميع السِمات البارزة في الثيولوجيا التي وضعها في مواضعها شيئاً فشيئاً. فقبل كل شيء كان قادراً على تقديم شرح كاملٍ لمفهوم التبرير الذي يقع في أساس عقيدة إيمانه المركزية. وكأن أولَ بيان كامل بذلك في المواعظ والمجادلات في الأعوام 1518– 1520، وبخاصة في موعظة عام 1519 التي كان عنوانها **نوعان من البرّ** (*Two Kinds of Righteousness*) (Saarnivaara, 1951, pp. 9-18, 92 - 95). وهنا تجاوز لوثر، بشكل حاسم، فكرة آباء الكنيسة التقليدية التي أفادت أن التبرير عبارة عن عملية تدريجية هدفها محو خطايا المؤمن. أما الآن، فهو يراها نتيجة مباشرة لفهم الإيمان - (fides apprehensiva) أي «إدراك والإيمان وبامتلاكه» الذي يُمَكِّن الخاطئ، فجأة، من الحصول على برّ المسيح لنفسه، فيصير «واحداً مع المسيح، وله البرّ ذاته الذي للمسيح» (p. 298; Althaus, 1966, p. 230). وكانت النتيجة تأكيداً قوياً جداً على أن فكرة برّ المؤمن ليست دنيوية فهي لا تتحقق بفضله، كما أنها ليست بمستحقة. فهي لا يمكن أن تكون إلاّ من خارجية - (extranea) أي «برّاً خارجياً مغروساً فينا خارج أفعالنا ذات النعمة وحدها» (p. 299). فالنظر إلى المؤمن، وفي كل وقت، هي

أنه خاطئ ومبرَّر (simul justus et peccator)، في الوقت ذاته. فلا إلغاء لخطاياه إطلاقاً، لكن إيمانه يضمن أنها لا تعود تحسب ضدّه.

بعد ذلك تابع لوثر لكي يربط هذا الشرح للإيمان والتبرير بالعملية التي بها تُبرَّر حياة الخاطئ. هذه الفكرة الرئيسية الإضافية ظهرت بوضوح، أيضاً، ولأول مرة في مواعظ السنوات 1518 - 1520 (Cranz, 1959, pp. 41 - 43). فصوَّر المسيحي، الآن، على أنه مقيم في عالمين، في الوقت نفسه عالم المسيح، وعالم الأشياء المادية. ويأتي تبرير الخاطئ أولاً، ولا يحصل «جزءاً جزءاً بل كله، وفي الحال» (Cranz, 1959, p. 126). وكما عبّر لوثر عن ذلك في مواعظه حول كتاب **نوعان من البرّ** (*Two Kinds of Righteousness*)، فإن الحضور المخلِّص للمسيح «يبتلع كل الخطايا بلحظة» (p. 298). لذا، فإن عملية التبرير «تتبع تدريجياً» حالما يكتسب الخاطئ إيمانه (Cranz, 1959, p. 126). والنتيجة هي تمييز ما كان ذا قيمة مركزية في فكر لوثر الاجتماعي والسياسي، كما شكّل الأساس لعقيدة ميلانكثون (Melanchthon) المؤثِّرة، عقيدة «أديافورا» (adiaphora)، أي: التمييز بين مفهوم العدل الأساسي والمنفعل الذي يقدر المسيحيون على تحصيله في عالم المسيح، والعدل الناشط والمدني الذي ليس جزءاً من الخلاص، ولكنه يظل جوهرياً للتنظيم الملائم للشؤون الدنيوية.

لقد مكّن اعتقاد لوثر المركزي بنعمة الله المخلِّصة من أن يحلّ المعضلة القاسية الموجودة في العهد القديم بناموسه الذي لا أمل لأحدٍ في أتباعه، وتهديده بلعنة من لا يتبعوه. وقد اتخذ جوابه، الذي كان أول بيان واضح له في كتاب **حرية مسيحي** (*The Freedom of a Christian*) في عام 1520، صورةَ إنشاء تضادّ حادّ ما بين رسالة العهد القديم ورسالة العهد الجديد، أي، التضاد بين أوامر الله

المستحيلة ووعوده المخلِّصة (p. 348). فقيل، الآن، عن قصد العهد القديم هو «تعليم الإنسان على معرفة نفسه» لكي «يتصرف إزاء عجزه عن عمل الخير ويأسه من عجزه (p. 348). ذلك هو «الأثر الغريب للناموس». أما القصد المقابل للعهد الجديد فتمثَّل في إعادة التأكيد لنا بالقول أنه على الرغم من عجزنا عن إحراز الخلاص «عبر إتمام كل ما يتطلبه الناموس»، يمكننا بلوغه «بسرعة ويسر عبر الإيمان» (p. 349). ذلك كان «القصد الصحيح للإنجيل». والنتيجة المتضمَّنة لهذا «الديالكتيك القانوني - الإنجليي»، كما وصفه ماكدونو (McDonough) هي أنها تتطابق مطابقة تامة مع تجربة الفرد، تجربة «اليأس - الإيمان» الخاصة بالخطيئة والنعمة. ومع التضاد الذي أنشأه لوثر بين هذين الوضعين، بحسب ما قال ماكدونو، نعود إلى «قلب وصميم معتقداته الأساسية» (McDonough, 1963, pp. 1-3). تفيد العلاقة بين تلك العقائد في إلقاء الضوء على سِمَةٍ إضافية من سِمات ثيولوجيا لوثر، نعني: شرحه أهمية المسيح. فالمسيح هو الذي نقل إلى البشر معرفتهم بنعمة الله المخلِّصة. لذا، فإننا عبر المسيح وحده يكون انعتاقنا من موجبات القانون المستحيلة، ونتلقى «الأخبار السعيدة»، أخبار خلاصنا. وهذا معناه، أنه، على الرغم من تأكيد لوثر على قوى الله الخبيء، فلا وجود لأي إلغازٍ في نظرته، بمعنى دعوته لنا للتأمل في بعد الله ولانهائيته. وقد جهد لوثر، دائماً، لتقديم وجهة نظره الثيولوجية بوصفها theologia crucis، فيها تبقى تضحية المسيح المفتاح المؤدي إلى خلاصنا. فالمسيح هو المبشِّر الوحيد و«المخلّص الوحيد» الذي لا يقتصر فعله على رفع ثقل التفاهة الأخلاقية عنا، وإنما يشمل، أيضاً، إفادتنا بوصفه «مصدراً ومحتوىً للمعرفة الإيمانية بالله» (Siggins, 1970, pp. 79, 108).

في ضوء هذه النظرة إلى مسيحية لوثر، يبدو نوعاً من التضليل

- كما فعل ترولتش (Troeltsch) في شرحه الممتاز لفكر لوثر الاجتماعي القول بأن لوثر وجد «الوحي الموضوعي للناموس الأخلاقي»، كلياً، في الوصايا العشر، واعتبر هذا الناموس «مؤكداً أو مؤولاً من قِبَل يسوع والرُّسُل (Troeltsch, 1931, p. 504). هذا الرأي ينطبق على كالفِنْ (Calvin) الذي طالما أكَّد، وبقوة، على علاقة العهد القديم الأخلاقية المباشرة. وعلى أي حال، يبدو هذا عندما يطبق على لوثر أنه يبهم الدور التحويلي الذي حدَّده لتضحية المسيح. وينظر إلى المسيح عند لوثر أكثر مما ينظر إليه عند كالفِنْ، أنه آتٍ، لا ليحقق الناموس وحده، بل لتخليص المؤمنين من موجباته، أيضاً، وذلك، بفضل جدارته ومحبته. وتكون النتيجة، بالنسبة إلى لوثر، وليس بالنسبة إلى كالِفنْ، متمثِّلةً في القول إنه من الجوهري، دائماً، فهم وصايا الناموس في ضوء الإنجيل، لا الإنجيل في ضوء الناموس (Watson, 1947, p. 153).

وأخيراً نقول: إن العقيدة الإيمانية التبريرية - عقيدة التبرير «بواسطة الإيمان وحده» - أدّت به إلى الإعلان عن السِّمتين الرئيسيتين لمفهومه الإبداعي الخاص بالكنيسة. فقبل كل شيء قلَّل من أهمية الكنيسة كمؤسسة مرئيّة. فإذا كان الوصول إلى الثقة والإيمان (fiducia) هو الوسيلة الوحيدة التي بها يمكن للمسيحي أن يرجو الخلاص، فلا يبقى مكان للفكرة الأرثوذكسية التي تعتبر الكنيسة هي السلطة التي تتدخل وتتوسط بين الفرد المؤمن والله (Pelikan, 1968). حالتئذٍ، لا تعدو الكنيسة عن أن تكون أكثر من جَمْع مؤمن (congregatio fidelium)، أي حشد من المؤمنين المتجمعين باسم الله. وقد اعتبر لوثر ذلك مفهوماً بسيطاً لدرجة سامية، وهو، كله، موجود في الرأي القائل إن كلمة ecclesia اليونانية، التي تكرر استعمالها في العهد الجديد للدلالة على الكنيسة

الأولى، يجب ترجمتها لتعني الحشد (Gemeinde) أو الجمع (Dickens, 1974, p. 67). وعلى الرغم من توكيده على أن «الطفل في عمر السابعة يعرف ما هي الكنيسة»، فإن عقيدته الواضحة البساطة لم تفهم، وعلى نطاق واسع وبخاصة، من قِبَل الذين اعتبروه قائلاً، إنه رغب في «بناء كنيسة، مثله مثل أفلاطون الذي فكر ببناء مدينة لا وجود لها في مكان»(6). وفي كتاباته الثيولوجية الناضجة سعى إلى التصدّي لتلك الإنشاءات الخاطئة بأن أضاف القول بأنه كما أن الكنيسة هي مجرد جمع، هي طائفة دينية أيضاً، لذلك تحتاج إلى أن يكون لها تجسيد مرئي في العالم (Watson, 1947, pp. 169 - 170; Cranz, 1959, pp. 126- 131). فبحثه الذي عنوانه **حول المجالس والكنيسة** (*On the Councils and the Church*)، الذي نشر لأول مرة في عام 1539، احتوى على تعداد مؤثِّر «للعلامات» أو الإشارات الضرورية (وإن لم تكن كافية) للتمييز بين الأخوّة التي تؤلف، جوهرياً، «الشعب المسيحي المقدَّس» ومجرد مجموعة من أتباع البابوات الكاثوليك أو مجموعة من «الشياطين المضادين للناموس الأخلاقي» (وهنا، كان لوثر مفكراً بالقائلين بتجديد العماد) الذين قد يزعمون بأنهم تلقوا النور الإلهي (p. 150). وفي الوقت الذي قدم فيه لوثر تلك التنازلات الأخيرة، ظلّ على إصراره المفيد أن الكنيسة الحقيقية لا وجود لها إلاّ في قلوب أعضائها المؤمنين. وكان معتقده المركزي الدائم ذلك الذي أفاد أن الكنيسة يمكن مساواتها بشعب الله (Gottes Volk)، أي «شعب الله الذي يعيش من كلمة الله» (Bornkamm, 1958, p. 148).

---

(6) للاطلاع على هذه المراجع، والاطلاع على شرح لردّ لوثر على إساءات الفهم تلك، انظر: Spitz, 1953, esp. pp. 122 ff.

وتمثَّلت السِّمة المميّزة الأخرى لمفهوم لوثر للكنيسة في أن التأكيد على فكرة ecclesia والقول بأنها لا تعني أكثر من جماعة المؤمنين، جعله يغضّ من أهمية الطابع المقدَّس والمنفصل للكهانة. وكان الحاصل هو القول بمبدأ «كهانة جميع المؤمنين» (Rupp, 1953, pp. 315 - 316). وقد صيغ هذا المفهوم ومتضمناته الاجتماعية أكمل صياغة في **الخطاب** (*Address*) المشهور في عام 1520 الموجَّه إلى «النبلاء المسيحيين في الأمة الألمانية». قال لوثر: إذا كانت الكنيسة شعب الله الذي يعيش من كلمة الله (Gottes Volk)، فسيكون الزعم بأن «دعوة البابا، والمطارنة. والكهنة، والرهبان طبقة اجتماعية زمنية «قطعة من خداعٍ ورياء» (p. 127). رغب لوثر في إلغاء جميع تلك الثنائيات الزائفة، والتأكيد على أن «جميع المسيحيين هم، وبحق، من الطبقة الاجتماعية الروحية» لأنهم ينتمون إليها، لا بفضل دورهم في المجتمع أو منزلتهم فيه، وإنما، وببساطةٍ، بفضل قدرتهم المتساوية على الإيمان الذي يجعلهم جميعاً قادرين، وبصورة متساوية، على أن يكونوا «روحيين وشعباً مسيحياً» (p. 127). وقد حرّك هذه الحجّة، بصورة جزئية، طريقة للقول بأن جميع المؤمنين، لا طبقة الكهانة وحدها، عليهم واجب متساوٍ، ولهم قدرة على مساعدة إخوتهم وتحمل المسؤولية عن سعادتهم الروحية. وهذا الهمّ الرئيسي هو تكرار لاعتقاده بقدرة كل روح فردية مؤمنة على الترابط من دون توسط من الله. والنتيجة هي أنه عبر تصوره للكهانة والثيولوجيا التي قال بها، ككل، أعادنا، باستمرار، إلى الصورة المركزية للمسيحي الفرد وإيمانه بنعمة الله المخلِّصة.

النتائج السياسيّة

حملت ثيولوجيا لوثر معها نتيجتين سياسيتين لهما أهمية كبرى، وكلاهما تشرحان معظم ما هو مميَّز ومؤثِّر في فكره الاجتماعي

والسياسي. فأولاً، كان، وبوضوح، ملتزماً بشجب فكرة أن الكنيسة تملك سلطات قضائية وتشريعية، وبالتالي لها سلطة توجيه وتنظيم الحياة المسيحية. ولا شك في أن إساءة استعمال تلك السلطات المزعومة هي التي شجبها لوثر، وبخاصة بيع صكوك الغفران، الذي كان موضوع ثورته الأصلية المعبّر عنها في 95 أطروحة. وكان بيع الغفران فضيحة معمِّرة (وسبق أن هجاها تشوسر (Chaucer))، وهي الفضيحة التي أقيمت على أساس ثيولوجي منذ إصدار الأمر البابوي الرسمي (Unigenitas) في عام 1343[7]. وفي ذلك الأمر إعلان أفاد أن الفضيلة التي أظهرها المسيح بتضحية نفسه كانت أعظم من المقدار المطلوب لخلاص الجنس البشري كله. ومضى إلى القول أن للكنيسة سلطة التصرف بذلك المقدار الزائد من الفضيلة من طريق بيع الغفران (أي الصفح عن العقوبات) للذين يعترفون بخطاياهم. ووسَّع سكستس الرابع (Sixtus IV) في عام 1476 تلك العقيدة بشكل مخيف بالقول، إنه يمكن مساعدة النفوس في المطهر، أيضاً، عبر شراء غفران لصالح أصحابها. فلم يبق سوى خطوة قصيرة لتصل تلك العقيدة إلى المعتقد الشعبي - الذي ذكره لوثر في الأطروحة 21 من أطروحاته 95 - المفيد أنه بتقديم دفعة نقدية فورية مقابل الغفران يمكن للإنسان أن يختصر آلامه بعد الموت (p. 127). فمن الواضح لماذا أطلق ذلك النظام شرارة احتجاجات لوثر. فقد بدا الاعتقاد بفعالية صكوك الغفران، عند لوثر، أكثر التحريفات شرّاً للعقيدة العامة التي صار يعتقد، كثيولوجي أنها فاسدة، نعني العقيدة التي تفيد أنه يمكن للكنيسة أن تُمَكِّن الخاطئ من الحصول على الخلاص عبر سلطتها وقرابينها المقدّسة. وكما كنا رأينا، لقد بلغ لوثر النتيجة

---

(7) استقيت التفاصيل الآتية عن تاريخ الغفران عند: Green, 1964, pp. 113 - 114, 119 - 120.

التي تقول إن الخاطئ المؤمن يحصل على الخلاص من دون الكنيسة، وإذا لم يحصل فلا تستطيع الكنيسة مساعدته. وبدا للوثر أن زعم البابوية المفيد أنها تعين أجور الخطيئة أبشع محاولات الكنيسة للغضّ من قيمة تلك الحقائق المركزية. وصيغت تلك النقطة صياغة عنيفة في الهجوم على البابوية ووكلائها، واحتلت صياغتها معظم كتاب **الخطاب** (*Address*) الموجَّه إلى النبلاء المسيحيين. «فمقابل دفع المال حوّلوا الإثم إلى برّ، وفسخوا الإيمان، والنذور، والاتفاقات وبذلك، حطموا، وعلّموا تحطيم الإيمان والإخلاص اللذين تعهَّدوا بالتزامهما وأكَّدوا أن للبابا سلطة فعل ذلك. غير أن الشيطان هو الذي قال لهم أن يقولوا ذلك. فهم يحدثوننا عن عقيدة شيطانية، ويقبضون المال بحجتها، لكنهم يعلموننا الخطيئة ويقودوننا إلى الجحيم» (p. 193).

لم يكن التركيز الحقيقي لهجوم لوثر على ظواهر إساءة استعمال الكنيسة لسلطاتها، وإنما على حق الكنيسة في المطالبة بمثل تلك السلطات في المجتمع المسيحي. وأول ما دفعه ذلك كان إلى شجب جميع مؤسسات الكنيسة المشادة على الافتراض بأن رجال الكهنوت يؤلفون طبقة منفصلة لها سلطات قضائية وامتيازات خاصة. وانطلق ذلك الهجوم من اعتقاده في الطبيعة الروحية للكنيسة الحقيقية، وبخاصة من العقيدة التي تقول «كلنا مكرَّسون كهنة عبر العمادة»، بحسب وصف كتاب **الخطاب** (p. 127). وكان الحاصل رفضاً كاملاً للقانون الكنسي. وقد أكَّد لوثر في **الخطاب** على أن السبب الوحيد الذي كان وراء رغبة أعضاء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بالاحتفاظ بذلك النظام القانوني المنفصل الذي «يعفيهم من السلطة القضائية للسلطة المسيحية الزمنية»، هو لكي «يكونوا أحراراً في فعل الشر» ويظلّون بلا عقاب (p. 131). وهكذا نجد أن أحد مقترحاته الختامية

يقول: «يحسن شطب القانون الكنسي كله» لأن معظمه يتصف بنكهة الجشع والكبرياء». والبحث الجدّي في سلطة البابا المطلقة الخاصة بتأويله تجعله من نوع «هدر الوقت والمهزلة» (p. 202). وقد تبع لوثر نصيحته خلال الأشهر الستة التي تلت نشره كتابه **الخطاب**. وفي عام 1520 في مدينة ويتنبرغ ترأس مناسبة إحراق كتب، وفيها لم يكتفِ بتحطيم القانون الكنسي البابوي المدعو Exsurge Domine الذي أعلن فيه عن حرمانه الكنسي، وإنما ألقى بالمراسيم البابوية (Decretals) وبتعليقات القانونيين إلى النار، في الوقت ذاته (Fife, 1957, p. 581). وأدّى به ذلك الدافع إلى رفض فكرة الطبقة الإكليركية المنفصلة إلى مهاجمة طلبات الاستجداء، وإلى شجب المثال الأعلى الخاص بحياة الأديرة. وانتقد تلك الفكرة في **الخطاب**، وشمل نقده الطلب «بأن لا يسمح ببناء بيوت تسوّل إضافية» وأن جميع الرهبانيات والأديرة يجب تنظيمها» كما كانت منظمة في البداية، في زمن الرُّسل» - pp. 172) (١٧٠. غير أن هجومه الفعلي كان في رسالته الرئيسية التي عنوانها **رأي مارتن لوثر في النذورات الرهبانية** (*The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows*) في عام 1521. فقد شُجبت الحياة الرهبانية لأنها تمثّل انتهاكاً «للحرية الإنجيلية»، ولوضعها قيمة غير مستحقة على الأفعال، لذا فهي «مضادة للإيمان المسيحي» pp. 295) (296 -. واختتم الكتاب بدفاع عن التأكيد الكاسح والمفيد أن «الرهبنة معاكسة للإدراك العام وللعقل»، وفيه هزأ لوثر من المثال الأعلى للرهبنة المتمثِّل في التبتُّل، ودافع بقوة عن الزواج الرهباني (p. 337).

أدت اعتراضات لوثر على منزلة الكنيسة وسلطاتها إلى شجبه، أيضاً، كل مطالبة من قِبَل السلطات الكنسية بممارسة سلطة قضائية في الشؤون الزمنية. وقيل، أحياناً، إن ذلك أدخله في مسألة الدفاع عن «فصل السلطة «فصل السلطة القضائية القانونية للدولة عن

الكنيسة» (Waring, 1910, p. 80). وعلى كل حال، كان معتقده المركزي الخاص بالكنيسة مؤداه ما يلي: بما أن الكنيسة لا تتعدّى أن تكون جماعة مؤمنين، فليس من الصحة القول أنها تملك أي سلطة قضائية منفصلة. ومن الصواب القول، إن نقاشه قد أسيء فهمه في هذه النقطة تحديداً، لأنه تابع الكلام على وجود مملكتين (Zwei Reiche) يمارس الله عبرهما سيادته الكاملة على العالم. وقيل إن المسيحي هو فرد خاضع في هذين «الفوجين»، وتكلم لوثر على حكم المملكة الروحية بوصفها «حكم يد الله المحققة» (Cargill Thompson, 1969, pp. 169, 177 - 178). والواضح، عموماً، هو أن ما دار في خَلَده عندما كان يبحث في حكم المملكة الروحية هو صورة حكم باطني محض، «حكم الروح» الذي لا علاقة له بالشؤون الزمنية والمكرَّس كلياً لمساعدة المؤمنين على الحصول على الخلاص. ويمكن تأييد هذا التأويل، وبشكل مباشر، عبر النظر في كرّاسة عام 1523 المهمة التي عنوانها **السلطة الزمنية: إلى أي حدّ يجب أن تُطاع** (*Temporal Authority: to What extent it should be obeyed*) وتُعدّ تلك الكرّاسة إحدى الوثائق الأساسية ذات الصلة بفكر لوثر الاجتماعي والسياسي. فقد أقام بحثه على التمييز بين التبرير المباشر والتقديس بعده للخاطئ المؤمن (p. 89). وأقرّ بأن جميع المسيحيين يعيشون، في الوقت ذاته، في مملكتين، مملكة المسيح، ومملكة العالم. ثم مضى إلى مساواة المملكة الأولى بالكنيسة والمملكة الثانية بعالم السلطة الزمنية. وهكذا، اعتبرت الكنيسة محكومة، كلياً، من قِبَل المسيح الذي سلطاته روحية، كلها، إذ لا حاجة إلى أن يكون هناك قمع للمسيحيين الحقيقيين، بحسب التعريف. كما قيل: إن عالم السلطة الزمنية مقرّر من قِبَل الله، لكنه يُعتبر منفصلاً كلياً، لأن السيف يكون في أيدي الحكام الدنيويين بغية تأمين الحفاظ على السلم الأهلي وسط الخطاة (p. 91). وهكذا،

تكون جميع السلطات القمعية زمنية بالتعريف، أما سلطات البابا والأساقفة فلا تتعدى أن تكون «غرس كلمة الله في العقول»، لذا، فهي ليست «سلطة وسلطاناً» بالمعنى الدنيوي (p. 117). ينتج من ذلك ما يفيد أن أي مطالبة من قِبَل البابا أو الكنيسة بممارسة سلطات قضائية دنيوية بفضل مركزهما، إنما تمثِّل اغتصاباً للسلطات الزمنية.

مقدمات لوثر الثيولوجية لم تلزمه، بمهاجمة السلطات القضائية للكنيسة وحسب، بل لملء فراغ السلطة الذي خلقته تلك المهاجمة عبر القيام بدفاع مقابل عن السلطات الزمنية. فهو، أولاً، وافق على توسيع لا يُضاهى لتلك السلطات. فالمنطق يقول: إذا لم تكن الكنيسة إلاّ جماعة من المؤمنين، فالنتيجة التي تتبع هي وجوب أن تملك السلطات الدنيوية الحق الوحيد في ممارسة جميع السلطات القمعية، بما في ذلك ممارسة السلطة على الكنيسة. وما لا ريب فيه أن لا يكون في ذلك تصادم مع الكنيسة الحقيقية، لأنها تتألف من عالم روحي محض، وإن كان يضع الكنيسة المرئية تحت إدارة الأمير الإلهي. ولا يعني ذلك أن الملك (rex) يصير كاهناً (sacerdos)، وأنه ممنوح سلطة إصدار بيانات عن محتوى الدين. فببساطة تقول: إن واجبه رعاية التبشير بالإنجيل والحفاظ على الإيمان الحقيقي.

لا يعني ذلك أن لوثر مستعد لأن يتصوّر نظاماً من الكنائس القومية المستقلة يكون للأمير فيه الحق بتعيين الموظفين وصرفهم، وكذلك إدارة أملاك الكنيسة والتصرف بها. فالنقطة التي أكَّد عليها لوثر في مطلع كتاب **الخطاب**، هي في القول: «بما أن السلطة الزمنية قضى بها الله لعقاب الأشرار وحماية الأخيار، فيجب أن تكون لها الحرية في القيام بوظيفتها في الكيان المسيحي كله من دون تقييد، ومن غير اعتبار للأشخاص، سواء أثّرت على البابا الأساقفة والكهنة، أو الراهبات، أو أي شخص آخر، أم لم تؤثر» (p. 130).

وعنى ذلك، عند لوثر، وضع نهاية للحرب النظرية الفظيعة التي خيضتْ في القرون الوسطى بين المدافعين عن الحكم الزمني والحكم الديني. واختفت الفكرة المفيدة أن للبابا وللإمبراطور سلطات متوازنة وشاملة، ونُقلت السلطات القضائية المستقلة التي كانت للكنيسة إلى السلطات الدنيوية. وكما عبّر عن ذلك فيجِزْ (Figgis) عندما قال: إن لوثر حطّم الاستعارة «استعارة السيفين، لذا، وجب أن يكون هناك سيف واحد يستخدمه أمير تَقوَي وذو مشورة صحيحة» (Figgis, 1960, p. 84).

والحقيقة أن لوثر ألزم نفسه بأكثر من دفاع راديكالي عن السلطات الدنيوية عندما تحوّل إلى النظر في أساس السلطات التي تطالب، بحق، بممارستها. فقد أكّد معلناً عن وجوب أن يُنْظر إلى جميع تشريعاتها بوصفها نعمة مباشرة من الله وتعبيراً عن العناية الإلهية. وهذا ما يجعل كل ما هو بخلاف ذلك الكلام غريباً، وهو ما حصل من آلِنْ، الذي قال إن لوثر لم يشغل نفسه «بأي مسألة تتعلق بطبيعة السلطة أو اشتقاقها» (Allen, 1957, p. 18). ويندر أن يكون لوثر واضحاً أكثر عندما أقرّ بأن السلطات السياسية كلها مستمدة من الله. أما النصّ الذي اعتاد أن يكرره، والذي اعتبره أهم فقرة في الكتاب المقدّس كله، والذي له علاقة بموضوع الواجب السياسي، فهو النصّ الذي اشتمل على وصية القديس بولس (في بداية الفصل 13 من رسالته إلى أهل رومة)، والذي أفاد أن واجبنا أن نخضع للسلطات العليا، وأن نعامل السلطات القائمة أنها من قضاء الله. وقد ساعد تأثير لوثر على جعل ذلك النصّ الأكثر استشهاداً من جميع النصوص في ما يختص بأسس الحياة السياسية في زمن حركة الإصلاح الديني، وهو يقدم الأساس لحجته كلها في كرّاسة **السلطة الزمنية** (*Temporal Authority*). وقد بدأ بالمطلب التالي: «علينا أن

نوفّر أساساً صالحاً للقانون المدني»، وأول حجته أفاد أن ذلك يجب أن يُطلب في وصية القديس بولس، قبل أي شيء، وهو: لتخضعْ كل روح للسلطة الحاكمة، إذ لا وجود لسلطة إلاّ ومصدرها الله» .(p. 85)

بدوره، أدّى ذلك العهد إلى مناقشة لوثر لسلطة الأمراء، وذلك في اتجاهين. فأولاً، أكّد على أن واجب الأمير أن يستعمل سلطات الله التي منحه إيّاها بطريقة تقوية، وأن «يأمر بالحق»، قبل كل شيء. وقد شغل العرض الرئيسي لهذا الموضوع القسم الأخير من الكرّاسة الخاصة بـ: السلطة الزمنية. فالأمير «يجب أن يكرّس نفسه» لرعاياه، فلا يقصر واجبه على رعاية الدين الصحيح والمحافظة عليه في أوساطهم، وإنما، فضلاً عن ذلك، عليه «حماية رعاياه، وإبقاؤهم في سلام وبحبوحة»، وأن «يلتزم حاجات رعاياه، كما لو كانت حاجاته هو» (p. 120). ويجب أن لا يتعدّى حدود سلطته، وبخاصة عليه أن يتجنّب محاولة «أن يأمر أي واحدٍ أو يجبره، من طريق القوة، على الاعتقاد بهذا أو بذاك»، لأن تنظيم مثل هذا «الأمر السرّي، الروحي والمستتر» ليس في نطاق قدرته (pp. 107 - 108). فواجباته الرئيسية هي، وببساطة نقول: «تحقيق السلام الخارجي»، و«منع الأفعال الشريرة بصورة عامة، وضَمان أن تكون «الأشياء الخارجية» أشياء «منظّمة ومحكومة على الأرض» بطريقة صالحة وتَقَويّة (pp. 92, 110).

غير أن الواقع هو أن لوثر لم يعتقد بأن الأمراء والنبلاء في زمانه كانوا مثقّفين بتلك الطريقة ثقافةً كافيةً تجعلهم واعين لتلك الواجبات. وبحسب تأكيده في نهاية كتابه **الخطاب** الموجّه إلى النبلاء، كان القليل منهم ممن يملك شعوراً «بضخامة المسؤولية المترتّبة على الجلوس في المراكز العالية» (p. 215). وقد شجب في

كتاب **الخطاب** التدريب المقدّم في الجامعات، حيث يُعرَّض الطلاب الأنقياء لمبادئ أخلاقية وسياسية من وضع «المعلم الوثني الأعمى أرسطو» (p. 200). وفي رسالته الخاصة بـ **السلطة الزمنية،** يصبّ جام ازدرائه على المثل العليا الإنسانية الإزائية الخاصة بسلوك النبلاء والأمراء، ساخراً من جميع ظواهر التسلية الدنيوية كالرقص، والصيد، والسباق، واللعب، وما شابه من الملذات الدنيوية (p. 120). فحاصل جميع هذه التأثيرات المؤذية هو في القول: إن «الأمير الحكيم هو طائر قوي نادر» (p. 113). وقد أكَّد لوثر، تكراراً، على أن قادة المجتمع السياسي هم، في الممارسة، «حمقى من النوع الكامل»، وهم «أسوأ الأوغاد على وجه البسيطة» (pp. 106, 113). وفي أحد المواضع اختتم قائلاً، بصورة يائسة، إن «الله القوي القدير جعل حكامنا مجانين» (p. 83).

فضلاً عن ذلك، أوضح لوثر قائلاً: إن لا احترام أو طاعة يستحقهما أولئك الحكام التافهون عندما يحاولون إدخال رعاياهم في طرائقهم العديمة التقوى والمملوءة بالفضائح. وقد وضع حدوداً حازمة لسلطة الأمراء عبر قوله التأكيدي، في عبارة محبَّبة، إنهم مجرد «أقنعة» تشبه الله، أو مخلوقات صغيرة تتشبه بالله كاليرقانات (larvae). فإذا مزّق الحاكم القناع الذي يماثله بالموظف الذي يقوم مقام الله، وأمر رعاياه على سلوك طرق الشرّ أو الطرق العديمة التقوى، فيجب عدم إطاعته، البتّة. فواجب المواطن أن يتبع ما يمليه عليه ضميره، حتى ولو عنى ذلك عدم إطاعة أميره. وقد حصل التأكيد على هذه النقطة على صورة شرح بطريقة السؤال والجواب في نهاية كرّاسة **السلطة الزمنية.** فالسؤال كان: «ما الذي سيكون لو أن الأمير كان مخطئاً؟ هل يكون شعبه ملزماً باتباعه، عندئذٍ، أيضاً؟» أما الجواب فكان: «لا، فليس واجب الإنسان أن يفعل ما هو خطأ» (p.

(125. كان لوثر صارماً، فلم يتزحزح في تأكيده على هذه الناحية من نواحي نظريته في الواجب السياسي. فقد عدَّ جميع مطالب السلطة المطلقة من نوع إساءة الفهم لسلطة الله وتحريف تلك السلطة التي منحها الله للأمراء (Carlson, 1946, p. 267). وتكراراً لجأ لوثر، بغية إثبات وجهة النظر تلك، إلى فقرة في كتاب أعمال الرسل تطلب، وبوضوح ما يلي: «يجب أن نطيع الله (الذي يريد الحق) وليس البشر»(8). وقد اعتبر ذلك النصّ نفسه، وبشكل دائم، عند لوثر، وعند المصلحين الدينيين اللاحقين الذين استمروا بالرجوع إليه، بأنه يضع قيداً حاسماً على الواجب العام الخاص بالطاعة السياسية.

وبشكلٍ مساوٍ لما ذكرنا، اتجه لوثر الاتجاه المعاكس عبر تأكيده العالي على العقيدة البولسية المفيدة أن «السلطات الموجودة هي من قضاء الله». وعلى الرغم من تأكيده على فكرة عدم وجوب إطاعة الحاكم غير التّقويّ، فإنه لم يكن أقل تأكيداً على فكرة وجوب عدم مقاومة مثل ذلك الحاكم مقاومة فعّالة. ذلك لأن جميع السلطات من قضاء الله، فالمقاومة، في حالة وجود طاغية، معناها مقاومة إرادة الله. وقد ذكر بوضوح هذا التضادّ القاسي بين واجبات عدم إطاعة الطغيان وعدم مقاومته في القسم المتوسط من كرّاسة **السلطة الزمنية**. فإذا أمرك الأمير أن تفعل شراً، عليك أن ترفض، وتقول: «ليس من الملائم أن يجلس الشيطان إلى جانب الله». وإذا قام الأمير بعد ذلك «بأن استولى على أملاكك، استناداً لذلك، وعاقبك على ذلك العصيان»، فعليك أن تخضع من دون مقاومة «وتشكر الله لأنك كنت مستحقاً المعاناة من أجل الكلمة المقدّسة» (p. 112). ولم يلطِّف لوثر،

---

(8) انظر: *Temporal Authority*, p. 125 الإشارة هنا، هي إلى: Acts, Chapter 5, v. 29.

بأي شكل، من تأكيده السابق على الرأي المفيد أن مثل ذلك السلوك طغياني، وأن واجبنا أن لا «نوافق عليه، أو نرفع إصبع انسجام صغيرة معه، أو إطاعته». غير أنه ظل على تأكيده على عدم وجود ما يمكن فعله، لأن الطغيان «لا يُقاوم بل يكون ليُتَحمَّل» (p. 112).

في أوائل ثلاثينيّات القرن السادس عشر (1530s)، وعندما بدا أنه، من المحتمل أن تحطم القوات المسلحة التابعة للإمبراطورية الكنيسة اللوثرية، غيّر لوثر فجأة، وبشكل دائم، رأيه في المسألة الحاسمة. وخلال عشرينيّات القرن السادس عشر (1520s)، كان لديه دافع خاص ورغبة في التأكيد على عقيدة عدم المقاومة، بقدر ما يمكن من القوة. وشارك المصلحين الدينيين في خوفهم من أن تربط مطالبهم بالتغيير الديني براديكالية سياسية، وتكون النتيجة عدم الثقة بتلك المطالب. وكان ذلك السبب وراء صدور **التحذير المخلص** (*Sincere Admonition*) في عام 1522 الذي وجهه لوثر «إلى جميع المسيحيين» محذراً إياهم «بالاحتراس ضد العصيان المسلَّح والثورة». وتنبّأ متفائلاً، قائلاً إنه على الرغم من شروريّة الكنيسة الكاثوليكية، لن تكون هناك ثورة ضدها. غير أنه اغتنم الفرصة ليذكّر قراءه، بنبرة تحذيرية عالية، أن «الله منع العصيان المسلّح» وتوسّل أولئك «الذين يقرأون تعليمي قراءةً صحيحة ويفهمونه» أن يدركوا أنه لا يوجد فيه ما يعذر أو يبرر أي محاولةٍ للقيام بثورة سياسية (pp. 63, 65).

عندما انفجرت ثورة الفلاحين في ألمانيا في عام 1524، بلغت مخاوف لوثر من أن يحرِّف الراديكاليون تعاليمه السياسية ذروةً من الهستيريا، ودفعته إلى الردّ على الثورة بقساوة مثيرة[9]. وتمثّل ردّ

(9) للاطلاع على نظرة عامة عن النقاشات المتعلقة بدور لوثر، انظر: Mackensen, 1964. وللاطلاع على شرح كامل لنشاطاته، انظر: Mackinnon, 1925 - 1930, vol. 3, pp. 159- 210.

فعله الأولي قبل اندلاع القتال الخطير في سفره إلى ثورنيجيا (Thurnigia) التي كانت أحد مراكز الاضطرابات، ونشره **نصيحة للسلام** (*Admonition to Peace*). حثّ فيها الحكام على محاولة التسوية، وذكّر الفلاحين أن «حقيقة كون الحكام أشراراً وظالمين لا تشكل عذراً لقيام الفوضى والثورة» (p. 25). وبحلول شهر أيار من عام 1525، حقق الفلاحون انتصارات كبرى في ثورنيجيا ونهبوا الجنوب كله في ألمانيا. عندئذٍ ردّ لوثر بانفجار حمل عنوان **ضد نهب حشود الفلاحين النهّابة والمجرمة** (*Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*). تلك الخطبة التقريعية العنيفة استندت إلى أمر القديس بولس الذي قال: «على كل شخص أن يكون خاضعاً للسلطات الحاكمة». وقد تجاهل الفلاحون، كلياً، ذلك الأمر و«هم الآن يحنثون بهذا القَسَم القاضي بالطاعة، عن عمدٍ، وبعنف»، ما يؤلّف «خطيئة مخيفة ومرعبة» تجعلهم، جميعاً، «يستحقون الموت، وبكثرة». ولأنهم، جميعاً، حاولوا مقاومة إرادة الله وقضائه، يمكننا الاستنتاج استنتاجاً سليماً أنهم جميعاً قد خسروا الجسد والروح» (pp. 49 - 50).

لم يكن الارتعاب الفوري من الثورة هو ما دعا لوثر إلى التأكيد المطلق على واجب عدم المقاومة. كما أنه من المستحيل تبرير نبرة كرّاسته ضد الفلاحين بالنظر إليها كونها مجرد انحراف مؤقت أحدثته أزمة سياسية مباشرة. فالوقفة التي اتخذها كانت نتيجة مباشرة لاعتقاده الثيولوجي الرئيسي المفيد أن الإطار الموجود للنظام الاجتماعي والسياسي أجمع إن هو إلا انعكاس لإرادة الله وعنايته الإلهية. ويتجلّى ذلك، أكثر ما يتجلّى، في الكرّاسة السياسية الرئيسية التي نشرها في السنة التي أعقبت ثورة الفلاحين، والتي عنوانها **ما إذا كان يمكن تخليص الجنود، أيضاً** (*Whether Soldiers too can be Saved*). فهذه

الكرّاسة تبدأ بتكرار القول، من جديد، أن واجب الناس أن يكونوا مستعدين «لمعاناة كل ما يمكن أن يحدث» لا «القتال ضد سيدك والطاغية» (pp. 112 - 113). وكان بعض الأسباب من النوع العملي، ومفاده: «من السهل تغيير الحكم، لكن من الصعب الحصول على حكم أفضل، والخطر يَمْثُلُ في أنك لن تحصل على ما هو أفضل» (p. 112). غير أن السبب الرئيسي هو سبب ثيولوجي، جوهرياً، ومفاده: بما أن مؤسسة الحكم السياسي تقع في نطاق «إرادة الله ويده»، فإن النتيجة التي تتبع هي «أن الذين يقاومون حكامهم يقاومون قضاء الله، كما علّم القديس بولس» (pp. 112, 126).

قد يبدو أن تلك العقيدة الصارمة، عقيدة عدم المقاومة، لا بدّ لها من أن تؤدي إلى نتيجة غير مرغوبة: فهي قد تبدو أنها تصوّر الله خالقاً للشرّ، لأنها تُلزمنا بالقول إن الله هو الذي يقضي بأن يكون الحكم حكم مجنون وطاغية، مثلما يقضي بأن يكون حكم أمير تقي. ولوثر يعترف بهذه الصعوبة ويعالجها في الكراسة الخاصة بمسألة ما إذا كان بالإمكان تخليص الجنود. ويعلن عن جوابٍ مؤثّرٍ جداً، مستمد من القديس أوغسطين (St. Augustine)، لم يكن منسجماً مع عقيدته الأساسية الخاصة بعدم المقاومة وحسب، بل يعزّزها. فقد أكّد، وبلغة مبسّطة، على أن سبب قضاء الله بأن يكون هناك حكام أشرار وطغاة، من وقت إلى آخر، هو، كما قال أيوب، «لأن الناس خطأة». فتفكير الناس يكون «أعمىً وفاسداً» عندما يرون أن السلطة وحدها تبقي الحاكم الشرير، وأن «الطاغية يحكم لأنه وغد»، فالحقيقة هي «أنه لا يحكم لأنه وغد، بل لأن الناس خطأة» (p. 109).

وهكذا يمكن القول إن كرّاسات لوثر السياسية الرئيسية تُجسِّد مبدئين مرشدين، كلاهما مقصود لممارسة تأثير تاريخي كبير. فهو يعتبر العهد الجديد، وبخاصة وصايا القديس بولس، المرجع الأخير

للمسائل الأساسية المتعلقة بالسلوك الصحيح في الحياة الاجتماعية والسياسية. ويرى أن الوقفة المرسومة في العهد الجديد هي وقفة الخضوع المسيحي الكامل للسلطات المدنية التي يوسع سلطاتها، ويبينها على أساس، بطريقة لا تُمَكِّن من مقاومتها مقاومة مشروعة في أي ظرف. ولم تشمل صياغة تلك المبادئ أي لجوء إلى مفهوم قانون للطبيعة يمكن معرفته حدسياً. فكلمة لوثر النهائية كانت، دائماً، قائمة على كلمة الله.

الفصل الثاني

الظواهر المنذرة باللوثرية

سرعان ما صارت ثيولوجية لوثر الجديدة والمبادئ الاجتماعية والسياسية المشتقة منها مقبولةً، وبصورة رسمية، في منطقة واسعة من أوروبا الشمالية. وحصل أول تحرّك في ألمانيا حيث مهّد الطريق الأمير الناخب(*) (Elector) فريدريك (Frederick) الحكيم في ساكسونيا (Saxony)، عندما منح الحماية للوثر بعد صدور حرم كنسي بحقه في عام 1520 (Fife, 1957, pp. 586- 591). وعندما خلف فريدريك، بعد خمس سنوات، إبنه الأمير الناخب جون، تحولت ساكسونيا إلى إمارة لوثرية. وشهدت السنة ذاتها قبول اللوثرية من قِبَل ألبرت هوهنزولرن (Albert Hohenzollern) في دوقيّة بروسيا، وفي السنة التي أعقبت عقد الشاب لاندغريف فيليب هِسْ (Landgrave Philip of Hesse) مجمعاً كنسياً في هومبرغ (Homberg) فرض فيه قانوناً لوثرياً كنسياً على جميع المقاطعات. وبحلول عام 1528 شملت قائمة الأمراء الذين تركوا الكنيسة الكاثوليكية دوق برنزوِك (Brunswick) ودوق شلزويغ (Schleswig)، وكونت مانسفيلد

(*) تعني أحد الأمراء الجرمان المؤهلين لاختيار رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

(Mansfeld)، والحاكم العسكري الحدودي النبيل في منطقة براندنبرغ - أنسباخ (Brandenburg - Ansbach). وبحلول عام 1534 لحق بهم حكام ناسو (Nassau)، وبوميرانيا (Pomerania)، وورتمبرغ (Württemberg). وفي الوقت ذاته ارتّد عددٌ من مدن الإمبراطورية. وبحلول عام 1525 سيطر اللوثريون على ألتنبرغ (Altenburg)، وبريمن (Bremen)، وإيرفورت (Erfurt)، وغوثا (Gotha)، وماغديبورغ (Magdeburg) ونوريمبرغ (Nurmeberg). وبحلول عام 1534 التحق بتلك المناطق والمدن كلٌّ من أوغسبيرغ (Augsburg)، وفرانكفورت (Frankfurt)، وهانوفر (Hanover)، وستراسبورغ (Strasbourg) وأولم[1] (Ulm).

كانت اسكاندينافيا الإقليم الذي تلا في عملية تبنّي الإيمان الجديد. وكان أول تجذرٍ لحركة الإصلاح الديني في الدانمارك بعد أن خلف دوق شلزويغ هولشتاين (Schleswig Holstein) المنفي كريستيان الثاني (Christian II) بأن صار الملك فريدريك الأول في عام 1523، فشنّ هجوماً ناجحاً على حق البابا بتثبيت الأساقفة الدانماركيين في هيريداغ (Herredag) في عام 1526، وأتبع ذلك، بعد اربع ساعات، تأييده وإقراره بالمواد اللوثرية الثلاث والأربعين التي أعدّها هانز توسِنْ (Hans Tausen) «اللوثري الدانماركي». وأخيراً، بعد حرب أهلية وفترة خلّو العرش في أوائل ثلاثينيّات القرن السادس عشر (1530s)، تمكن الملك كريستيان الثالث (Christian III)، الذي كان إصلاحياً، من احتلال العرش في عام 1536. وفي الحال صرف الأساقفة الكاثوليك، الذين شكلوا المقاومة الرئيسية لخلافته، وتابع رسمياً عملية إكمال الإصلاح الديني الذي فرض، بعدئذٍ، على المناطق التابعة

---

(1) للاطلاع على هذه التفاصيل انظر: Dickens, 1966b, pp. 74-76 حيث تجد تأليفاً بارعاً أنا مدين له كثيراً.

للدانمارك، نعني، أيسلاند والنرويج (Dunkley, 1948, pp. 45 - 46, 62). ونشأت حركة موازية في السويد بعد نجاح غوستاف فاسا (Gustav Vasa) في حرب الاستقلال ضد الدانمارك في عام 1523. وكانت التحركات الرسمية في المجلس التشريعي في فاستراس (Vasteras)، في عام 1527، عندما سمح للتبشير اللوثري أن يعمل بحرية، للمرة الأولى. واكتمل الإصلاح الديني، أخيراً، في مجلس تشريعي آخر، في عام 1544، بعد سحق ردّ فعلٍ كاثوليكي في الجنوب (Roberts, 1968, p. 136).

أما المنطقتان اللتان اعتنقتا الدين الجديد، بعد ذلك، فكانتا اسكوتلاندا وإنجلترا. فقد لاحت فرصة لتحقيق الإصلاح الديني الرسمي في اسكوتلاندا في أوائل الأربعينيّات (1540s)، بعد أن جلبت هزيمة سولوَي موس (Solway Moss) تزايداً في النفوذ الإنجليزي، فاتجه الاسكوتلانديون إلى التحالف مع فرنسا، لكن ذلك وضعهم تحت تأثير ما هو ضد الإصلاح الديني. وكانت النتيجة أنهم احتاجوا إلى مبادرة جديدة من قِبَل أتباع كالفن (Calvin) الراديكاليين، وإلى الثورة التي أوحوا بها في أواخر الخمسينيّات (1550s)، قبل أن يتقبلوا الإصلاح الديني في نهاية المطاف. وكان ما حصل في إنجلترا على العكس من ذلك، حيث كان الإصلاح الديني تدريجياً، وفي معظم مراحله، حركة رسمية. فقد بدأ بانفصال الملك هنري الثامن عن روما في أوائل الثلاثينيّات (1530s)، والهجوم البرلماني على سلطات الكنيسة، وتحوّل إلى اتجاه عقائدي [وكالفني (Calvinist)] خلال حكم إدوارد السادس بين عام 1547 وصعود ماري إلى سدّة العرش في عام 1553، واكتمل، بعد وفاة ماري، في عام 1558 بعد الزرع الناجح لذلك الهجين الفريد، نعني الترتيب التسووي الكنسي الإنجليكاني.

السؤال الذي يُثار هنا، بوضوح، هو: لماذا كانت رسالة لوثر، وبخاصة ما تضمنته من نتائج اجتماعية وسياسية، قوية الجاذبية في

أقطار مختلفة عديدة؟ لا شك في وجود زوايا نظر عديدة يمكن منها النظر إلى السؤال، وتفيد كل منهما في اقتراح مجموعة من الأجوبة خاصة بها. فبالنسبة إلى مؤرخ الأفكار السياسية، يبدو الاعتبار الأهم ماثلاً في الحقيقة التي تفيد أن عقائد لوثر السياسية، والمقدّمات التي تقوم عليها ذات علاقة وثيقة وجزئياً مشتقة من عددٍ من تقاليد عميقة الجذور في فكر القرون الوسطى الأخير. فحالما عبّر لوثر عن احتجاجه، مال المدافعون عن تلك التقاليد إلى الإنسياق في حركة الإصلاح الأوسع، مقوِّينها بحضورهم وعاملين على المساعدة في تأمين الاستماع إلى رسالة لوثر، في بادئ الأمر، وتحليلها الاستقبالي، وبعد ذلك تحقيقها نفوذاً مباشراً وواسعاً.

قصور الإنسان

من الواضح، أولاً، أن ثيولوجيا لوثر المميّزة كانت، وبمقدار كبير، مشتقة من تيّارين قويين خاصين بالتفكير في أواخر القرون الوسطى حول العلاقة بين الإنسان والله. وكما رأينا، لقد أكّد لوثر تأكيداً خاصاً على قصور عقل الإنسان، وعلى ما يقابله من طبيعة مطلقة لحرية الله، وعلى الحاجة المترتبة على ذلك، لأن يضع الخاطئ كل ثقته في برّ الله. وأكّدت هذه المعتقدات عدداً من العقائد سبق ارتباطها برهبنة «**التقوى الحديثة**» (devotio moderna)، وهي حركة صوفية أنشأتها أخوة الحياة المشتركة (Brethren of the Common Life) في ألمانيا وفي الأراضي المنخفضة (هولندا)، في نهاية القرن الرابع عشر. وقد دشّن الحركة الورع الطاهر جيرارد غروتي (Gerard Groote) (1340 - 1384) بحملة تبشير أكّد فيها على الحاجة إلى إصلاح الأخلاق، ودافع عن المثل العليا، مثل الفقر الرسولي والحياة المشتركة (Hyma, 1965, pp. 28 - 35). أما المعتقد المركزي الذي بعث الحياة في تعليمه، الذي قد يكون استفاد من متصوّفين في

أوائل القرن الرابع عشر، مثل ميستر إكهارت (Meister Eckhart) (المتوفي في عام 1327) وتلميذه جوهانس تولر (Johannes Tauler) (حوالي 1300 - 1331)، فقد أفاد أن جميع محاولات البشر لإيداع نفوسهم لدى الله إن هي إلاّ عبث خاطئ، لذا، فإن واجب الروح المؤمنة أن تظل سلبية خاضعة في قبولها نعمة الله .Hyma, 1965, pp) (17-24. ومضى تلاميذ غروتي إلى تشكيل مجتمعات رهبانية أُسس أولها في وندشيم (Windesheim) في الأراضي المنخفضة قصدوا منها تدريب أنفسهم عبر التعليم والتمارين الصوفية، بغية تعزيز العلاقة الأصلية، علاقة الخضوع لله (Hyma, 1965, pp. 59 - 62). وخلال أوائل القرن الخامس عشر بدأت تلك الأخوّات بالانتشار في شمال ألمانيا - وأولها شكل في مونستر (Munster) في عام 1401 - وسرعان ما بدأت تمارس تأثيراً مهماً. وقد ساعد تصوفهم على الحفز على ظهور عددٍ من الكتابات القوية، بما فيها **الثيولوجيا الألمانية** *German* (*Theology*) غير المعروف اسم صاحبها، في حوالي عام 1400، وفي قمة تلك الكتابات نذكر كتاب **محاكاة المسيح** (*The Imitation of* *Christ*) لمؤلفه توماس كِمْبِسْ (1380 - 1471) (Thomas à Kempis) (Hyma, 1965, pp. 166 - 170). أمّا التأثير الرئيسي فكان مصدره تأكيدهم الأوغسطيني على طبيعة الإنسان السقوطية، وحاجته إلى إعادة اكتشافه إيمان شخصي بنعمة الله المخلِّصة. وقد أوحى ذلك لعددٍ من الثيولوجيين الألمان الرّواد في القسم الأخير من القرن الخامس عشر، الذين سبّب لهم تطويرهم تلك الأفكار الرئيسية بأن يُدعوا، أحياناً، «بالمصلحين قبل الإصلاح الديني»[2]. ويمكن الوقوع إلى أحد أكثر

---

(2) كان ذلك عنوان البحث المؤثر الذي وضعه أولمان Ullman, 1855. انظر أيضاً شرح «المذكرين» بلوثر الذي يمكن الوقوع عليه في: Wessel Gansfort in: Gerhard Ritter,
= «Romantic and Revolutionary Elements in German Theology on the Eve of the

الأمثلة الملفتة وذي الصلة بذلك الاتجاه في عمل جوهان فسِّل غانزفورت (Johann Wessel Gansfort) (حوالي 1419 - 1489) الذي (23) درس مع إخوّة الحياة المشتركة في زولي (Zwolle) مدة سبعة عشر عاماً، بدءاً من عام 1432 إلى أن انتقل، في عام 1449، إلى جامعة كولون (Miller, 1917, I, 43 - 49). فقد وضع بياناً واضحاً عن نظرته في رسالة مفتوحة كتبها في عام 1489 ووجهها إلى جاكوب هوك (Jacob Hoeck)، الذي حاول الدفاع عن ممارسة البابوية الخاصة بإصدار صكوك غفران مطلقة[3]. وأجاب غانزفورت بالقول إن في ذلك إساءة فهم لطبيعة علاقة الإنسان بالله. فليس بمستطاع أي فعل إنساني، حتى لو كان فعل الباب، أن يساعد الخاطئ على تحقيق الجدارة. فإنه لأمر «غير معقول وغير ملائم» الاعتقاد بأن مجرد «قانون بشري» يستطيع أن يغيّر في «قيمة عمل هو خير في عين الله» (p. 99). فالطريق الوحيدة الممكّنة من الوصول إلى الجدارة تتمثّل في «سكب النعمة» التي قد يختار الله، عبر رحمته، أن يمنحها لنا (p. 110). وهذا، بدوره، يعني أن جميع محاولات البابوية والكنيسة مساعدة البشر في الوصول إلى الخلاص لا علاقة لها، لأن «البابا لا يستطيع أن يعطي النعمة لأي إنسان»، و«لا يستطيع أن يدرك ما إذا كان هو نفسه، أو أي إنسان آخر، هو في حالة من النعمة» (p. 117). فيكون الأمل الوحيد للخاطئ المؤمن هو الدخول في علاقة شخصية وثقة بالله، ويتعاطى مع نصوص الكتاب المقدّس والتعاليم الرسولية بوصفها «قانون إيمانه الوحيد» (p. 105).

Reformation,» in: *The Reformation in Medieval Perspective,* ed., Steven E. Ozment = (Chicago: [n. pb], 1971), p. 32.

(3) استشهاداتي مأخوذة من الترجمة الجزئية للرسالة المنشورة في: Oberman, 1966.
انظر: Wessel Gansfort, *Letter in Reply to Hoeck* الموجود في المراجع الأولية.

الخط الآخر القوي لفكر القرون الوسطى المتأخر والذي انعكس في ثيولوجيا لوثر تمثّل في رهبنة عرفت باسم via moderna، وهي آخر مدرسة كبرى لسكولاستيكية (Scholasticism) القرون الوسيطة. وأول ما نشأ التوجّه نحو الحداثة في أوائل القرن الرابع عشر كان ردّ فعل واعٍ ضد رهبنة via antiqua للتومائيين ورأيهم المميز والمفيد أن العقل كالإيمان له دور يلعبه في عملية فهم مقاصد الله، لأن الطبيعة لا تُنقض، وإنما «تُكمّل» بالإيمان. وإن تاريخ المذهب السكولاستيكي في القرون الوسطى يمكن كتابته بمفردات الخلخلة المتزايدة لتلك الصلات المزعومة، وقطعها في نهاية المطاف. ويمكن القول أن العملية بدأت بكتابات دنز سكوتَسْ (Duns Scotus)، لكن المنافح الأكثر أصالةً وتأثيراً عن الاتجاه الحديث كان وليام الأوكامي (William of Ockham) (حوالي 1285- 1347)، وهو الذي طوّر تعاليمه عدد كبير من الأتباع البارزين في مجرى القرن التالي، بمن فيهم روبرت هولكوت (Robert Holcot)، وغريغوري من ريميني (Gregory of Rimini)، وبيار ديلي (Pierre d'Ailly)، وجان غيرسون (Jean Gerson). وتمثلت إحدى أبرز عقائدهم المميّزة في نقدٍ راديكالي، في معظمه أقرب إلى نقد هيوم (Hume)، للمدى الذي يمكن تحريك واستعمال مَلَكة العقل للحصول على معرفة حقيقية. فلم يترك للعقل سوى فسحة صغيرة في النقاش الأخلاقي: وكما أكّد أوكام نفسه القول إن عقائد الدين الموحى به، وحتى مسألة وجود الله وصفاته «لا يمكن معرفتها بوضوح» بواسطة العقل، ولا يمكن «البرهان عليها في الثيولوجيا إلاّ بفرضية الإيمان»[4].

---

(4) للاطلاع على هذه الآراء الخلافية، انظر: (مجادلات «حول جميع المواضيع») Ockam's *Quodllibeta* في: *Philosophical Writings*, ed. Boehner, pp. 100, 125.

أُعيد إحياء هجوم أوكام على التوجّه نحو القديم (via antiqua) في نهاية القرن الخامس عشر من قِبَل عدد واسع من التلاميذ، تابع إثنان منهم دراستهما ليصيرا لاهوتيين لهما أهمية ذات اعتبار. وكان أحدهما جون مير (1467 - 1550) (John Mair)، الذي ابتدأ حياته التعليمية الطويلة والبارعة في مدينة باريس في عام 1495، محاضراً عن جمل (Sentences) بيتر لومبارد (Peter Lombard) بأسلوبٍ أوكاميٍّ صريح. وكان الآخر غبرييل بيال (1495 - 1410). الدكتور العميق التفكير (Doctor profundissimus) (Gabriel Biel). تحوّل بيال عن مهنته الأكاديمية في منتصف حياته المهنية لكي يلتحق بأخوّة الحياة المشتركة (The Brethren of Common Life)، إلاّ أنه عاد في عام 1484 ليعلّم عقائد التوجه نحو الحديث، في الجامعة الجديدة في توبنجنْ (Tübingen) التي ساعد على شهرتها بوصفها مركزاً للبحث الاسمي (nominalist)[5] (Oberman, 1963, pp. 14 - 16; Landeen, 1951, pp. 24 -29; Burns, 1954, pp. 83- 84).

كان تأثير بيال موجوداً، حتى إنه يمكن الوقوع على مسألتين، قبل أن يشتهر اسم لوثر، نوقشتا في الجامعات الألمانية بروحٍ بدت، على الرغم من كونها ذات وحي أوكاميّ، إذا ما جرى النّظر إلى الوراء، أنها لوثريّة بطابعها. وإحداها كانت مسألة فهم الإنسان لله. وقد سبق لنا أن وجدنا أن هذه المسألة قد نوقِشَت بأسلوب لوثري بارع في كتاب مثل رسالة **حول القضاء والمقدَّر الأبدي** (*Eternal Predestination*) كتبه جوهان فون ستوبيتز (Johann von Staupitz) (1468 - 1524) الذي كان في جامعة توبنجن (Tübingen) بين عام 1497

(5) الاسمية (nominalism) مذهب فلسفي يدّعي أتباعه أن الكليات مثل الوجود، والإنسانية، والحقيقة وسواها مما يشابهها في التعميم والإطلاق ليس لها وجود مادي، حسّي، بل هي مجرد أسماء.

وعام 1500، حيث علّمه عدد من الأتباع المباشرين لغبرييل بيال (Oberman, 1963, p. 19). فلم يعد ستوبيتز يتصور الله - كما تصوّره التومائيون - أنه خالق القوانين الطبيعية التي يمكن للبشر أن يفهموها بعقولهم ويوظفوها في سلوك حياتهم. فعوضاً عن ذلك بدا الله بأنه إرادة كلية القدرة وكبيرة، ومبهمة، وهي غير منتظمة في عملها في العالم. فنحن نعرف أن الله ذو «قوة وجلال غير محدودين» غير أن «حكمته لا يمكن فهمها و«لا يمكن سبر غورها» (p. 177). وإذا حاولنا أن نقيّمه بعقلنا، فإنه، وبدون أدنى شك، «سيتعدّى قدرتنا ذاتها» (p. 178). ولا أمل لنا لفهمه إلاّ «عبر الإيمان بالمسيح»، لأن «المعرفة تخفق والبرهان العلمي لا ينجح» في فهم طرائقه» (p. 178).

كانت المسألة المهمة الأخرى، التي نوقشت بأسلوب مماثل، مسألة العلاقة بين الجدارة والخلاص (انظر: Vignaux, 1934). وكان ستوبيتز قد طرح هذه المسألة في رسالته الخاصة بالقضاء والقدر، مبرهناً على أن طبيعة «الإنسان عاجزة عن معرفة الخير أو إرادة الخير أو فعل الخير»، ومستنتجاً القول أنه إذا نجا أي إنسان فإن ذلك «عائد إلى النعمة (الإلهية) وليس إلى الطبيعة» (pp. 182, 186). وحذّر قائلاً: «لا يفخرنَّ أحد بذاته» مدعياً «أنه، بفعل مزاياه تمّ إدراجه في عداد المؤمنين، ولا ينسبنَّ أحد للطبيعة ما يخص النعمة (الإلهية) (p. 178). وقد أكّد بيال نفسه على العقيدة ذاتها بطريقة أقوى عندما جاء على ذكرها في موعظته التي دارت حول **ختان المسيح** (*The Circumcision of the Lord*). فقد أكّد على الفكرة المفيدة أنه «من دون النعمة يستحيل» على أي إنسان «أن يحب الله باستحقاق» ويُخلّص (p. 170). غير أنه أضاف قائلاً إنه من المستحيل، أيضاً، «للنعمة التي تكفي للخلاص» أن «تكتسب بواسطة أعمالنا مثل العادات الأخلاقية الأخرى» (pp. 167 - 168). لذا، فقد وصل إلى

الاستنتاج بأن الحصول على النعمة، التي هي مفتاح الخلاص، لا بدّ من أن تكون، وبصورة كلية، «هبةً من الله تدخل الروح بطريقة فوق طبيعية»، نعني، روح الخاطئ الضعيف، الذي لا أمل له في استحقاقها وفي اكتسابها لنفسه (p. 168).

ولا شك في أن الاستنتاج بأن ثيولوجيا لوثر ليست سوى حاصل منطقي لتلك الحركات الفكرية السابقة، سيكون من النوع الذي يحمّل الكلام ما لم يحمل. فلم يشارك لوثر في المعتقد الصوفي المفيد أن الله أراد من المؤمنين أن ينخرطوا في تمارين روحية تساعدهم على إيجاد «السبيل التي تؤدي إلى الاتحاد مع الله». فمفهومه للإيمان (fiducia) كان أكثر سلبية مما يفترض مثل ذلك المعتقد (Post, 1968, p. 314). وفضلاً عن ذلك نقول إنه رفض حتى القيمة المحدودة التي استمر المنافحون عن التوجّه نحو الحديث (via moderna) بوضعها على فكرة الحرية الإنسانية: فقد سبقهم وابتعد عنهم كثيراً بالمعنى الذي يبعث على القنوط المفيد أنه من المحال أن يفعل الإنسان بشكل يجعله مستحقاً للخلاص (Vignaux, 1971, pp. 108- 110). ومع ذلك نقول إن لوثر كان، وبلا شك، نتاجاً للتقليدين الفكريين المذكورين. فعندما كان تلميذاً في جامعة إيرفورت (Erfurt)، بين عام 1501 وعام 1505، تلقى تدريباً في التوجه نحو الحديث، وكان معلماه جودوكَسْ تروتفيتير (Jodocus Trutvetter) وآرنولد فون يوزيجن (Arnold von Usingen)، وكلاهما كانا تلميذين لغبرييل بيال، على التوالي (Oberman, 1963, pp. 9, 17). ولا بدّ من أن يكون، في تلك الفترة، قد اتصل بكلية تعليم الثيولوجيا التي صارت في ذلك الزمن أحد المراكز الرائدة في دراسة رهبنة devotio moderna، مع لورتز (Lurtz)، و ورتبورغ (Wartburg)، والعديد من أتباع أوغسطين البارزين الذين كانوا

يعلمون هناك (Meier, 1955). ولم يمض وقت طويل، بعد ذلك، حتى تحوّل لوثر إلى الدرس المنظّم لرهبنة devotio moderna، بنفسه. ويبدو الآن، من المشكوك به، تصديق القصة التقليدية التي قالت إنه تلقّى تعليمه في ماغديبورغ (Magdeburg)، من أخوة الحياة المشتركة. لكن المؤكد هو أنه أقام معهم في عام 1496 - 1497، وكان العديد من معلميه الخصوصيين متأثرين كثيراً بأعمالهم (Post, 1968, p 628 - 630). وذلك ينطبق، قبل أي شيء آخر، على ستوبيتز (Staupitz)، مستشار لوثر الشخصي في الأخويّة الأوغسطينية، وسلفه في كرسي الثيولوجيا في ويتنبرغ (Steinmetz, 1968, pp. 5, 10). وكان لوثر يَعدّ ستوبتز أحد أهم المؤثرين الذين شكلوا تطوره الفكري، وبنصيحة ستوبيتز قام بدراسته الكثيفة للمتصوفين الألمان (Saarnivaara, 1951, pp. 22 - 43, 53 - 58). قرأ لوثر وعلّق على حواشي كتاب **مواعظ** (*Sermons*) لتولر (Tauler) في عام 1516، وكان أول كتاب منشور له نسخة عن كتاب **الثيولوجيا الألمانية** (*German Theology*) الذي أنتجه في السنة ذاتها، مفترضاً أنه خلاصة لكتابات تولر (Fife, 1957, pp. 219 - 220). وفضلاً عن ذلك كان يقرّ، وبصورة دائمة، وجود علاقات قرابة وشيجة بين رهبنة devotio moderna وتفكيره الديني الخاص. وأعلن في مقدّمة نسخة كتاب **الثيولوجيا الألمانية** أن «لا كتاب، باستثناء الإنجيل والقديس أوغسطين، اجتذب انتباهي، منهما فقط تعلمت عن الله، والمسيح، والإنسان، وكل الأشياء» (p. 75). وعندما درس رسائل فِسِلْ غانزفورت (Wessel Gansfort) شعر بدافع للإعلان القوي «لو أني قرأت ذلك من قبل لكان ذلك الانطباع لدى خصومي أني نسخت كل شيء من فِسِلْ - لأن عقلينا متطابقان كثيراً» (Oberman, 1966, p. 18).

أهمية علاقات القرابة، والتأثيرات تلك، تَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أنه، بالنسبة إلى أي إنسان متشرّب عقائد رهبنة via moderna أو رهبنة devotio moderna، هناك الكثير في رسالة لوثر لا بدّ من أن يظهر مألوفاً وجذّاباً. لذا، لم يكن الأمر المفاجئ أن نجد بعض الرواد الطليعيين في حركة الإصلاح الديني الألمانية قد بدأ تلقي تدريبه في واحد من النظامين. وماثوس زلْ - 1548) (Mathaus Zell) (1477 هو مثل مهم عن أحد القادة اللوثريين الأوائل المدين بتحوّله الديني لتأثير رهبنة devotio moderna ولتعاليم لوثر نفسه (Chrisman, 1967, pp. 68, 73, 92). وهناك أمثلة كثيرة عن قادة لوثريين بدأوا تلاميذ ومعلمين للثيولوجيا السكولاستيكية ثم وجدوا أنفسهم متناغمين، عبر ذلك التدريب، مع المعرفة بعقائد الإصلاح الديني واعتناقها. وهذا الكلام ينطبق على جوهانس إبرلين فون غونزبورغ (Johannes Eberlin von Günzburg) (حوالي 1470– 1533) الذي بدأ تلميذاً في رهبنة via moderna في مدينة بال (Basle)، ثم التحق بالفرانسيسكان Franciscans، وهي الأخويّة الرهبانية التي كان أوكام نفسه عضواً فيها. وتحوّل دينياً في عام 1520 حالما قرأ كتابات لوثر ومضى ليغدو أحد أغزر الكتاب في زمن المبشرين والكتاب اللوثريين الأوائل، وقد نشر ما يقارب العشرين كتاباً في موضوعات سياسية وثيولوجية (Werner, 1905, pp. 9-11, 78-79). وينطبق الشيء ذاته على نيكولاس فون آمسدورف -1565) (Nicolas von Amsdorf) (1483 الذي بدأ معلماً للفلسفة السكولاستيكية في ويتنبرغ، حيث وظِّف ليحاضر، في وقت الانفجار الأول للوثر في عام 1517، عن منطق أرسطو والتعليقات الأوكامية لغبرييل بيال (Bergendoff, 1928, pp. 68 - 69). وفي الحال، وجد نفسه منجذباً إلى القضية اللوثرية، وصار، في ما بعد، أحد أكثر القساوسة اللوثريين الأوائل راديكاليةً، ثيولوجياً، ومُنَظِّراً سياسياً. وأخيراً، يمكن تتبع خط التطور ذاته في

حياة آندرياس كارلستادت (Andreas Carlstadt) (حوالي 1477 - 1541) الذي كان النائب الحقيقي للوثر في ويتنبرغ. فقد بدأ معلماً للمذهب التومائي، ثم تحوّل إلى وضع أوغسطيني قوي بحلول عام 1518، ثم تطور ليصير متصوفاً متطرفاً مهاجماً التقاليد والمؤسسات الدينية التقليدية، فكان متجاوزاً في موقفه الراديكالي كل حدّ، حتى بدا حاله مما لا يمكن أن يسمح به اللوثريون أنفسهم (Sider, 1974, pp. 7, 17-19, 174 - 189).

عيوب الكنيسة

حاكى هجوم لوثر على المفاسد الكنسية عدداً من المواقف التي سبق أن شاعت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى. وكما رأينا، كان تركيزه الرئيسي على عيوب البابوية، مصراً على الحاجة إلى العودة إلى سلطة الكتاب المقدّس وإلى إعادة بناء صورة للكنيسة الرسولية تكون أبسط وأقل دنيوية. وقد سبق أن اتّبعت هذا الخط من الهجوم، وبالقوة ذاتها، عصبة متزايدة من الكتاب المضادين لرجال الدين في الجيل الذي سبق مباشرة حركة الإصلاح الديني. وأنتج الكثيرَ من الأدب القَدْحي والخاص بالفساد، أكثرُ الإنسانيين علماً في ذلك العصر، لكنهم كتبوا بأسلوب شعبي واعٍ ونشروا كتاباتهم بلغة أهلية، وغالباً ما عرضوا حججهم على صورة روايات، وهجاء نثري. وكان أكبر إسهام مؤثر في هذا النوع من الكتابة هو، بلا شك، كتاب **سفينة المهرجين** (*The Ship of Fools*) بقلم سباستيان برانت (Sebastian Brant) (1458 - 1521)، الذي كان ظهوره الأول في عام 1494، ثم صدرت له ست طبعات لاحقة في خلال حياة مؤلفة برانت (Zeydel, 1967, p. 90). وكان برانت من أتباع المذهب الإنساني لجهة تدريبه، كما كان مدرساً في جامعة بال (Basle)، وقد أحرز إعجاب بعض أهم الباحثين البارزين في زمانه. وكان روشلين

(Reuchlin) وويمبفيلنغ (Wimpfeling) في عداد أصدقائه، بينما ألّف إراسموس (Erasmus) قصيدة تكريميّةً، ووصفه لويمبفيلنغ بالقول أنه «برانت الذي لا يُضاهى» (Allen, 1906 - 58, II, p. 24). وكان كتابه **سفينة المهرجين** على صورة مسلسل طويل من الشِّعر (وشملت الأصلية 112 بيتاً) وصف فيها جميع الأشرار في العصر بالسخرية وبأنهم ليسوا إلاّ حمقى. ووجّه الكثير من أقسى أنواع الهجوم ضد الحمقى الذين حكموا الكنيسة. وهناك فصول منفصلة تشجب الازدراء المتنامي للكتاب المقدّس، ورذائل شراء وبيع المناصب الكهنوتية، ومحاباة الأقارب، التي صارت عامة، و«المفاسد الروحية» التي كانت ترتكبها حشود من الرهبان الشرهين والكهنة الجاهلين. وقبل كل شيء ندب برانت الأسلوب اللاديني للعصر ونبرته، و«الدمار (العام) والتآكل اللذين أصابا الإيمان بالمسيح»، واللذين جلبتهما ثروة الكنيسة ودنيويّتها (fos 1xviii, c1ii, ccxii).

نال كتاب برانت إعجاباً واسعاً، وسرعان ما حصل تقليد له من قِبَل عددٍ من نقّاد الكنيسة الإنسانيين في فرنسا وإنجلترا. فجان بوشيه (1476 - 1557)، الذي كنا صادفناه بوصفه أحد الخطابيين الكبار (*Grands Rhétoriqueurs*) في بلاط لويس الثاني عشر، أنتج إنتاجاً محاكياً لكتاب **سفينة المهرجين** في عام 1500، هجا فيه ظاهرة شراء أو بيع المنصب الكهنوتي، كما هجا لاأخلاقية قادة الكنيسة بقساوة (Renaudet, 1953, pp. 319 - 320). ومضى ليطور هجومه في كتاب **ندب على محارب الكنيسة** (*A Lamentation on the Chruch Militant*)، في عام 1512، وفيه شجب عمل البابا الذي تمثّل في إعلانه الحرب على رعيته، وفي الوقت ذاته هزأ من جشع رجال الدين وحياة الأساقفة التدميرية المنحلّة (Renaudet, 1953, p. 549, Hamon, 1901, pp. 282 - 290). وبدوره، أوحت كتابات بوشيه لبيار

غرنغور (Pierre Gringore) (حوالي 1485 - 1538)، فنشر مسرحية أخلاقية في عام 1512 عنوانها **حماقة أمير الحمقى** (*The Folly of the Prince of Fools*) احتوت على هجوم أكثر بذاءةً على البابوية وعلى الكنيسة. فوصفت الكنيسة بأنها «الأمَ الحمقاء» التي تعترف عند أول مدخلها بأن «البشر يقولون إني فقدت صوابي في زمن شيخوختي» (p. 54). في البداية، بدت الكنيسة فارضة نفسها في هيئة «الكنيسة الأم»، إلاّ أنها، سرعان ما اتضحت حماقتها ونفاقها. فهي باحثه عن المال، شاكّة بقيمة «الإيمان الصالح»، وتوّاقة، قبل كل شيء، إلى ضمان نجاحها في «الإمساك بالشؤون الزمنية بوسائل مموَّهة أو قذرة» (pp. 55, 57, 59)، وتصرف وقتها في التآمر ونصب المكائد مع جميع حمقى الزمان، وفي النهاية يتبيّن أن طموحها الحقيقي هو الحصول على المجد الدنيوي لنفسها (p. 70).

لم يمضِ وقت طويل حتى بدأ الشعور بوقع ذلك الأدب يظهر في إنجلترا. فنشر ألكسندر باركلي (Alexander Barclay) (حوالي 1475 - 1552) ترجمات لغرنغور وبرانت ما بين عام 1506 وعام 1509، ونجح جون سكلتون (John Skelton) (حوالي 1460 - 1529) في امتصاص جميع تلك التأثيرات، فأنتج سلسلته المشهورة المؤلفة من هجاءات ضد رجال الكنيسة، مستعملاً شكلاً شعرياً ابتدعه لذلك الهدف. وأعظم تلك الهجاءات حمل عنوان **كولِنْ كلاوت** (*Colin Clout*)، الذي قد يكون تمّ إعداده في عام 1522 (Heiserman, 1961, p. 193). وقد عُدَّ هجوماً على ولسي (Wolsey)، لكن هيزرمان (Heiserman) ناقشه، وقال كلاماً معقولاً مفاده أن المقصود هو مجرد النظر إلى ذلك الكاردينال بأنه أفشل ظاهرة صخّابة ووقحة في مجال الإخفاقات الروحية للكنيسة، بينما كانت الأهداف الحقيقية تشمل جميع أعضاء طبقة الكهنة، وأيضاً ظواهر الفوضى العامة في ذلك

العصر (Heiserman, 1961, pp. 196 - 198). وبدأ سكلتون بتذكير رجال الدين، بطريقة فظّة، عندما قال:

كيف لا يبالون

بإطعام خرافهم البسيطة (p. 284)

بعد ذلك مضى إلى تكرار جميع الاتهامات المألوفة التي سيقت ضد قادة الكنيسة، فبدأ بالتأكيد على جهلهم، معلناً:

فهم لا يحوزون على أي تعليم

لبناء حقيقي...

فقراءة بعضهم ضعيفة

ومع ذلك يتجرأ

على الاحتفاظ بالرعاية الروحية (p. 290)

ثم قال بشجبهم لأنهم فاسدون ومرتزقة:

يقول الناس، من أجل الفضة والذهب

تُشترى تيجان الأساقفة وتباع...

ولا يمكنك أن تزيد

على ظاهرة بيع أو شراء المناصب الكهنوتية، يقول الناس

إنها ليست إلاّ لعِب أطفال! (p. 291)

وأخيراً، أكَّد على أن جميع رجال الدين فاسقون، وأن كل الأموال التي يقدمها جمهور المؤمنين الورعين للقيام بالقدّاس «تُصرف على المعشوقات الخليعات» (p. 295).

وكان أشهر هجاء إنساني اشتمل على علامات واضحة تدل

على تأثير برانت، والذي قُلِّدت فيه وسيلة اعتبار الرذائل حماقات، هو كتاب **مديح الحماقة** (*The Praise of Folly*) لصاحبه إراسموس. وأول ما نشر كان في عام 1509 مع إهداء إلى السير توماس مور (Sir Thomas More)، وفيه اعتلت الحماقة منبر الخطابة وألقت خطبة كلاسيكية في الدفاع عن نفسها. في البداية راحت تصف قواها محاولةً البرهان على أن الحروب كلها اعتمدت الحماقة، وأن الناس «يدخلون المجتمع المدني» بفضل الحماقة والتملّق (pp. 30, 34). ثم مضى إلى تعداد المعجبين الكثيرين بها. وشمل التعداد جميع قادة المهن العلمية، وبخاصة المحامين (p. 76)، وكذلك الأمراء ومرافقيهم الذين «يعبدون (الحماقة) بإخلاص، وعندما يصيرون أسياداً، يعبدونها، صراحةً» (p. 93). غير أن أعظم المعجبين بالحماقة هم الرهبان، والكهنة، الأساقفة، وبخاصة البابا. «فإذا هبطت الحكمة عليهم فكيف يمكن أن تزعجهم!» سوف «تفقدهم كل تلك الثروة والشرف، وجميع الممتلكات، وظواهر التقدم المظفّر، وإدارة الحكم، والضرائب الثقيلة، وبيع صكوك الغفران» (p. 98). وهكذا تختتم الخطبة بهجوم كاسح آخر على ظواهر الفساد وعيوب البابوية والكنيسة الكاثوليكية بكليتها.

وتجلّت إحدى نتائج ظواهر القرابة بين لوثر وأتباع المذهب الإنساني في أنه حالما أطلق لوثر هجومه الأوّلي على ظاهرة بيع صكوك الغفران في عام 1517، وجدَ عددٌ من الإنسانيين المميّزين أنفسهم منجذبين بقوة إلى قضيته. وأكثر ما ظهر ذلك في ألمانيا عند إنسانيين قياديين من طراز كروتوس روبيانوس (Crotus Rubianus) (1480 - 1545)، ويليبولد بيركهايمر (Willibald Pirckheimer) (1470 - 1530) وجاكوب ويمبفيلنغ (Jacob Wimpfeling) (1450- 1528). فقد رفض روبيانوس الإصلاحيين، لكنه بدأ بالتهليل للوثر والقول أنه

«الأب لبلادي»، حتى أنه تجرأ، بوصفه رئيساً لجامعة إيرفوت وقام باستقبال رسمي للوثر عندما مرّ في طريقه إلى اجتماع المجلس التشريعي الألماني في عام 1920 (Holborn, 1937, p. 124). وانتهى بيركهايمر بإنكار الإصلاحيين، غير أن اشمئزازه من فساد الكنيسة جعله يرحِّب بلوثر في البداية بوصفه «موهبة رائعة»، والدفاع عنه عن طريق كتابة موضوعٍ هجوميٍّ فاضح على جوهان إكْ (Johann Eck)، الذي كان خصم لوثر في مجادلات لايبزغ (Leipzig) في عام 1518 (Spitz, 1963, pp. 177- 179). ويمكن سرد قصة مشابهة عن ويمفيلنغ، الذي تصالح أخيراً مع البابوية، لكنه بدأ بالترحيب بلوثر حليفاً واضحاً في حملاته ضد مفاسد الكنيسة، ووصفه، في ذلك الوقت، بالقول أنه الإنسان الذي «يتصرّف بوصفه مسيحياً ورجلاً إنجيلياً في حياته كلها، وليس في تعاليمه وحدها» (Spitz, 1963, pp. 53, 57 - 58).

يمكن تتبّع نمط مماثل من الانجذاب المنتهي بالتردّد، في فرنسا، عند إنسانيين قياديين مثل جوسيه كليتشتوف (Josse Clichtove) (1472 - 1543) ومعلمه جاك لوفيفر ديتابل (Jacques Lefèvre d' Etaples) (1461 - 1536). بدأ لوفيفر يشغل نفسه، بصورة ناشطة، بمسألة إصلاح الكنيسة في عام 1521 عندما استدعاه أسقف ميو (Meaux) المعيَّن حديثاً غيوم بريسوني (Guillaume Briçonnet)، للمساعدة في إعادة تنظيم الأسقفية. ولم ينقضِ وقت طويل حتى صار لوفيفر الروح القائدة لمجموعة من الإنسانيين الأتقياء الذين راحوا يتلاقون في ميو، كما زاره، هناك عدد من العلماء (من بينهم فارل (Farel)) الذي دفعه، في النهاية، همّه الذي كان إصلاح الكنيسة، إلى الدخول في المعسكر البروتستانتي. ولم تتحول مجموعة ميو إلى اللوثرية، فقد لاقى بريسوني بعض الصعوبة في الدفاع عن

أرثوذكسيّته عندما استُدعي إلى الاستنطاق والمحاكمة في برلمان باريس في عام 1525، والإجابة عن تهمة الهرطقة، أما كليتشتوف (Clichtove)، فكان، دائماً، يبعد نفسه عن المجموعة، لكي يحبط مثل تلك التهم. ومهما يكن من أمر، فما لا ريب فيه أن كليتشتوف، هذا نفسه [وكما ذكر ماسو (Massaut) وبصورة لطيفة]، كان «عاجزاً عن مقاومة انجذاب ما لثيولوجيا ويتنبرغ (Massaut, 1968, II, p. 84). وذلك مستفاد، جزئياً، من شكوكه الأولى بصكوك الغفران، وهمّه الطويل طوال حياته بالحاجة إلى إصلاح الأديرة (Massaut, 1968, I, 433 ff; II, 80 ff). والواضح هو أن مثل ذلك الانجذاب اختبره لوفيفر ديتابل، وبقوة أعظم. فمنذ أوائل عام 1512، قام بنشر نسخة من رسائل القديس بولس فيها ذكر يفيد أن النعمة والإيمان يمثِّلان الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الخلاص. وبعد ذلك كرّس معظم طاقاته البحثيّة - وأكثرها كان منسجماً مع روح الإصلاحيين - لإنتاج نسخة شعبية من الكتاب المقدّس، ونشر ترجمة فرنسية لسفر المزامير في عام 1524، أتبعها بترجمة للإنجيل كله في عام 1530 (Daniel - Rops, 1961, pp. 368 - 372; Rice, 1962).

وكانت النتيجة الأهم لتلك القرابات بين نظرة لوثر ونظرة الإنسانيين، بعد انفصاله الواضح عن الكنيسة، هي أن العديد من الإنسانيين البارزين شعروا بضرورة أن يتبعوه. وهذا، بدوره، ساعد على تقوية الأسس الفكرية لحركة الإصلاح الديني، وبذلك، لعبت دوراً رئيسياً في تعزيز نفوذها الواسع.

في ألمانيا، كان المثل الطليعي لمثل ذلك الارتداد الفوري فيليب ميلانكثون (Philipp Melanchthon) (1496 - 1540)، وهو ابن الأخ الأكبر لروشلين، وأبرز المفكرين في وَسَط تلاميذ لوثر الأوائل. بدأ ميلانكثون بإظهار موهبة مبكرة وبارزة في العلوم

الإنسانية. تعلّم اليونانية على يد رودولف أغريكولا (Rudolf Agricola) في هايدلبرغ (Heidelberg)، وعند بلوغه سن الثانية والعشرين كان قد نشر قواعد اللغة اليونانية، ونسخة من بلوتارك. وشغل في عام 1518 كرسي اللغة اليونانية والأدب اليوناني في ويتنبرغ، وهناك، وبتأثير من لوثر، هجر الكنيسة الكاثوليكية. وفي وقت قصير ملفت احتلّ مكانةً مفسراً وشارحاً للمذهب اللوثري لا تعلوها سوى مكانة لوثر نفسه. وميلانكثون هو الذي وفّر، عبر نشره كتاب **موضوعات عامة في الثيولوجيا** (*Common Topics in Theology*) في عام 1521، البيان المنظّم الأول عن الإيمان اللوثري (Manschreck, 1958, pp. 33, 40, 44).

كان ميلانكثون الأبرز بين عدد من الإنسانيين الألمان الذين انتموا إلى الكنيسة اللوثرية من طريق مماثل، غير أن هناك آخرين - مثل أوسياندر (Osiander) وكابيتو (Capito) - كانوا يتمتعون بمكانة معادلة لمكانته. بدأ اندرياس أوسياندر (1498 -1552) عالماً إنسانياً، درس، أول ما درس، الكلاسيكيات، وعمل، في ما بعد، معلماً للغة العبرية. ثم ذهب للدراسة في ويتنبرغ، وهناك ارتدّ، وبسرعة، بتأثير من لوثر. وبعد ذلك انتقل إلى نوريمبرغ، ليعمل مبشِّراً، في عام 1521، وسرعان ما حقق الشهرة بوصفه أحد أفصح شُرّاح الإيمان اللوثري (Strauss, 1966, p. 164). ويمكن سرد قصة مماثلة عن وولفغانغ كابيتو (Wolfgang Capito) (1478 - 1541). فهو، أيضاً، بدأ تلميذاً يدرس اللغة اليونانية، مشتغلاً مع إراسموس نفسه على نسخته الخاصة بالعهد الجديد، وفي النتيجة أحرز شهرة بوصفه أحد أفضل علماء اللغة العبرية في ألمانيا (Chrisman, 1967, p. 88). كان في البداية معادياً للوثر، وساعد على إعداد القضية القانونية ضده في اجتماع المجلس التشريعي. ولا ريب في أن ذلك السلوك أقلق

ضميره، فقرر، خلال السنة التي تلت، أن يزور ويتنبرغ، حيث وقع تحت تأثير لوثر، مثله مثل سواه، وارتدّ. وبعد ذلك استقال من الوظيفة التي كانت له مع رئيس الأساقفة في مينز (Mainz)، وانتقل إلى ستراسبورغ، حيث - مثل أوسياندر في نوريمبرغ - انطلق، وبسرعة، ليلعب دوراً حاسماً في تحويل المدينة إلى الإيمان اللوثري (Chrisman, 1967, pp. 89 - 90).

تبع قادة الإصلاح في اسكاندينافيا سبيلاً شبيهاً من التطور. وتجلّى ذلك، بوضوح، في السلوك الحياتي لأولوس بيتري (Olaus Petri) (1493 - 1552) وشقيقه الأصغر لورنشَسْ (Laurentius) (1499 - 1573)، اللذين كانا أكبر داعيتين لحركة الإصلاح في السويد. وكان كلاهما قد تلقى تربية إنسانية، وصار أولوس عالماً مقتدراً في اللغة اليونانية - وقد وضع هذه الموهبة، لاحقاً، في خدمة حركة الإصلاح الديني بمساعدته في أول ترجمة للعهد الجديد إلى اللغة السويدية في عام 1526 (Bergendoff, 1928, pp. 102 - 107). كلاهما ذهب إلى ويتنبرغ للدراسة، في عام 1516، وكلاهما تحول، حالاً، إلى اللوثرية، وكلاهما عاد إلى السويد في أواخر العشرينيّات (1520s)، حيث صارا الناطقين البارزين لصالح غوستاف فاسا (Gustav Vasa) الذي قطع صلاته مع روما (Bergendoff, 1928, pp. 75- 76). ويمكن ملاحظة النموذج ذاته في حالة توسِنْ (Tausen) وبيدرسِنْ (Pedersen)، القائدين الفكريين للإصلاح في الدانمارك.

يقدم لنا هانز توسِنْ (1494 - 1561) مثلاً إضافياً عن عالم إنساني ارتدّ إلى اللوثرية عندما كان يدرس في ويتنبرغ (Dunkley, 1948, pp. 42 - 43). وكريستيان بيدرسِنْ (حوالي 1480 - 1554) يقدم مثلاً، آخر، عن حالة أوضح عن التأثيرات نفسها ذات النتائج نفسها. فقد بدأ باتباع التدريب الإنساني في باريس حيث نشر نسخة علمية عن تواريخ ساكسو (Saxo) الدانماركية، وتلقّى التهاني من إراسموس

لإنجازه. بعد ذلك ذهب الى الدراسة في ويتنبرغ حيث ارتدّ إلى اللوثرية في عام 1526. ثم كرّس مواهبه الإنسانية - مثله مثل أولوس بيتري - لخدمة الإصلاح الديني، مترجماً وناشراً عدداً من كتب لوثر في الدانمارك، في عام 1531، وموفِّراً أول ترجمة دانماركية للإنجيل، في عام 1550 .(Dunkley, 1948, pp. 99-113)

النموذج نفسه تكرر، وبشكل أوضح، في وسط القادة الأوائل لحركة الإصلاح الديني في إنجلترا، وأشهر مثل على ذلك قدمته لنا حياة وليام تايندل (William Tyndale) (حوالي 1495 - 1536). بدأ الدراسة في أكسفورد، إلاّ أنه وجد الجامعة ملأى «بالكلاب الهجينة النابحة، أي تلاميذ دَنْ (Dunn)» لذلك انتقل إلى كامبريدج حوالي عام 1516، حيث تمكّن من الشروع بدراسته الكثيفة للغة العبرية، واللاتينية واليونانية (Mozley, 1937, pp. 16 - 18). وفي مجرى تلك الدراسات، إرتدّ إلى اللوثرية. ومن بعد ذلك صار أكثر الدعاة اللوثريين الأوائل نشاطاً وأعظمهم في إنجلترا. وأنتج أول عرض منظّم لأفكار لوثر السياسية في إنجلترا عندما نشر كتابه **طاعة الإنسان المسيحي** (*The Obedience of a Christian Man*)، في عام 1528. وانخرط في أكبر صراع أدبي مشهور للإصلاح الديني الإنجليزي عندما ردّ على شجب السير توماس مور للإصلاحيين، وذلك في كتابه **ردّ على حوار السير توماس مور** (*Answer to Sir Thomas More's Dialogue*)، في عام 1531، ومثل بيتري وبيدرسِنْ، كان أهم إسهام لتايندل متمثّلاً في ترجمته للإنجيل. وكان هو الذي أنتج، في عام 1525، أول نسخة مطبوعة من العهد الجديد في اللغة الإنجليزية، وأتبع ذلك، في عام 1530، بترجمة للأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم مباشرةً من النصوص العبرية (Mozley, 1937, pp. 51 - 80).

كان تايندل واحداً من بين مجموعة كبيرة من العلماء الشبّان في كامبردج، الذين اجتذبوا وتحولوا بالطريقة ذاتها من المذهب الإنساني إلى الكنيسة اللوثرية. والحق، إن الأسس الفكرية للإصلاح الديني الإنجليزي قد تمّ إرساؤها في كامبردج في ذلك الزمان. بعض النقاشات الأولى للهرطقة حصلت في حانة الحصان الأبيض (White Horse tavern) التي سرعان ما صارت تعرف بـ «ألمانيا الصغيرة» (Porter, 1958, pp. 45- 49). وأخيراً، عندما صارت الهرطقة مقبولة عقيدة رسمية، كان جميع علماء اللاهوت الذين التقوا في عام 1549، وشاركوا في صياغة كتاب الصلاة البروتستانتية الأول باستثناء واحدٍ، أعضاء في جامعة كامبردج (Rupp, 1949, p. 19 n)، وكان أحد المرتدّين الأوائل، في كامبردج، توماس بايلني (Thomas Bilney) (المتوفي في عام 1531)، والذي تحدث عن لمسة ميداس[(6)] (Midas Touch) التي حُوّلت أبحاثه الإنسانية إلى شكل ديني (Porter, 1958, pp. 41, 44). وسرعان ما أدى المثل الذي قدّمه ورع بايلني إلى تحوّل علماء شبّان عديدين آخرين كان أهمهم روبرت بارنز (Robert Barnes) (1495 -1540) الذي عاد إلى كامبردج من لوفان (Lovain)، في عام 1521، مغموراً بالتعاليم الإنسانية الجديدة، ومتصفاً بحماسة خاصة لمسرحيات تيرنس (Terence) وبلوتَسْ (Plautus) (Clebsch, 1964, pp. 43, - 44). وسرعان ما تحول إلى حماسة مساوية نحو عقائد الإصلاح الديني، وتابع ليصير أحد أكثر الناطقين راديكاليةً باسم اللوثريين الإنجليز الأوائل. (ومثله مثل تايندل) سافر إلى ويتنبرغ للدراسة مع لوثر نفسه، ونشر سلسلةً من الكراسات السياسية

---

(6) لمسة ميداس (Midas Touch) إشارة إلى أسطورة يونانية عن ملك إسمه ميداس له القدرة على تحويل كل ما تمسّه يده إلى ذهب، حتى إنه حوّل ابنته مرة إلى ذهب بعد لمسه لها. لكنه يملك القدرة، أيضاً، على إعادة الشيء المحوَّل إلى ما كان عليه.

والثيولوجية المهمة خلال الثلاثينيّات (1530s)، قبل إلقاء القبض عليه في حركة ردّ الفعل المحافظ في نهاية حكم هنري الثامن، وحرقه بوصفه مهرطقاً في عام 1540. ولعب بارنز (Barnes) دوراً حاسماً في تحويل مايلز كوفرديل (Miles Coverdale) (حوالي 1488– 1569)، الموصوف في سيرة حياته أنه سار على الطريق نفسها، «من إراسموس إلى كوليه (Colet) فإلى لوثر» (Mozley, 1953, p. 2-3). وكان كوفرديل معجباً إعجاباً خاصاً بتايندل، وتحت تأثيره أنتج الترجمة الإنجليزية الكاملة الأولى للإنجيل التي تمّ نشرها (Mosley, 1953, p.3). وأخيراً نقول إن التطور ذاته يمكن الوقوع إليه في حياة السير جون تشيك (Sir John Cheke) (1514 - 1557)، الذي كان، ومن دون أدنى ريب، أعظم عالم بين الإنسانيين الإنجليز في تلك الحقبة الزمنية. بدأ تشيك حياته معلماً بارعاً وثميناً للغة اليونانية في كامبردج في أواخر الثلاثينيّات (1530s)، وعين أول أستاذ ملكي[7] لتلك المادة الدراسية في عام 1540، ولم يتجاوز سنّه السادسة والعشرين (Jordan, 1968, p. 41). أما تاريخ ارتداده فليس معروفاً، لكنه، يقيناً، كان لوثرياً ملتزماً قبل نهاية الثلاثينيّات (1530s). بعد ذلك كرّس طاقةً مهمة من طاقاته لتحويل تلاميذه وبهذه الطريقة تمكّن، وبانعطافةٍ تاريخيةٍ مساعدةٍ، من أن يسهم إسهاماً فريداً في قبول الإصلاح الديني في إنجلترا، في نهاية المطاف. والواضح أنه ساعد على تحويل بيكون (Becon)، وليفر (Lever)، وربما بونيت (Ponet) أيضاً وهو إنجاز ذو أهمية بالنسبة لتاريخ الفكر السياسي البروتستانتي اللاحق. غير أن فرصته الفريدة كانت في عام 1544، عندما دعاه الملك هنري الثامن إلى بلاطه، وعيّنه معلماً خاصاً لولده

(7) أستاذ ملكي ترجمتنا للتعبير Regius Professor الذي يفيد معنى الأستاذ في جامعة بريطانية الذي يحتل كرسياً أنشئ بمنحة ملكية.

الوحيد، ملك إنجلترا المستقبلي إدوارد السادس .Jordan, 1968, pp) (42- 41. وقد كتب سترايب (Strype)، في وصفه لحياة تشيك قائلاً: إن العلاقة بين الأمير ومعلمه صارت علاقة وثيقة، وإنه، بعد تسلّم إدوارد العرش، في عام 1547، ظل تشيك «دائماً بجواره» لكي «يُعْلِمه ويعلِّمه» (Strype, 1821, p. 22). ومهما كانت نوايا هنري الثامن (وهي لم توضّح توضيحاً مُرْضياً)، فإن الحاصل هو أن وريثه ترعرع كبروتستانتي، لا يقل اقتناعه عن اقتناع معلمه - وهي النتيجة التي كان لها أثر حاسم ويفوق الحساب في تعزيز قضية الإصلاح الديني في إنجلترا.

سلطات الكنيسة: الجدل الثيولوجي

إذا تحوّلنا، أخيراً، من شجب لوثر لمفاسد الكنيسة إلى هجومه الأهم على فكرة الكنيسة بوصفها سلطة قضائية، نجده، أيضاً، مردداً عدداً من الحجج الشائعة في فكر القرون الوسطى الأخيرة. وكما كنا رأينا، كان مفهوم لوثر للكنيسة الذي لا يتعدى أن يكون جماعة المؤمنين (congregatio fidelium) يتضمن كراهيةً شديدة لدور البابوية، ودور السيّد الإقطاعي وجامع الضرائب، وكراهيةً لسيطرتها المطلقة على الكنيسة، وحنقاً من قدرتها على التصرف بوصفها سلطة قانونية مستقلة، تشغِّل دستور قوانينها الكنسية الخاص، وتتعارض مع القوانين القضائية للسلطات المدنية بنظام محاكمها الكنسية. وقد سبق أن أُعلن عن جميع تلك الانتقادات، وبعداء متزايد عبر أواخر القرون الوسطى، من قِبَل الخصوم الثيولوجيين للملكية البابوية، ومن قِبَل الحلفاء العديدين والناطقين باسم السلطات المدنية أنفسهم.

كان الهجوم الثيولوجي، في جزء منه، هرطقياً مستمداً من تقليد

معارضة إنجيلية، طويلة الزمن، لثروة الكنيسة وقضائها. ويمكن العودة بتاريخ تلك المعارضة وبصوتها المعارض الصريح إلى ظهور حركتي لولارد وهس(*) (Lollard and Hussite) في أواخر القرن الرابع عشر، وكلتاهما ركّزت على المطالبة بشكل للمسيحية أبسط وأقرب إلى الرسل، ودعت الكنيسة إلى التقليل من سلوكها القضائي وأن تكون سلطة رعويّة صافية. وقد نشأت الحركة اللولاردية في إنجلترا مع حملة تبشير وكتابة قام بها جون وايكلف (John Wyclif) (حوالي 1329 - 1384) وعدد من تلاميذه الكهنة في أكسفورد شمل أستون (Aston)، وريبنغتون (Repington) وهيرفورد (Hereford) (McFarlane, 1972, p. 78). وقد وجدت رسالتهم آذاناً صاغية في اسكوتلاندا وفي إنجلترا، وسرعان ما بدأت الحركة في اجتذاب دعم كبير من العلمانيين الذين لا يتبعون رجال الدين. وعندما اجتمع البرلمان في عام 1395، نجحت مجموعة من محازبي حركة اللولارد في تقديم بيان إلى مجلس العموم شمل هجوماً على فساد رجال الدين، وعلى تبعيّة الكنيسة الإنجليزية لإملاءات روما (McFarlane, 1972, p. 132). وكانت ذروة تلك المرحلة الشعبية للحركة وخاتمتها في عام 1414 في المحاولة الدراماتيكية والمخفقة ضد ثورة اللولارد التي قادها السير جون أولدكاسل (Sir John Oldcastle) (Thomson, 1965, pp. 5- 19).

في مجرى تلك الحملة، أنتج وايكلف مقداراً كبيراً من كتابات

(*) حركة لولارد (Lollard) ضمت أتباع تعاليم جون وايكلف (John Wyclif) منذ أواخر عام 1300 إلى أوائل عام 1400. وكان اللولارديون يدافعون عن إصلاحات دينية، وسياسية واقتصادية معينة. وقد اضطهدو بتهمة الهرطقة، أما حركة الهسّ (Hussite) فقد شملت اتباع جون هسّ (John Huss) الذي كان إصلاحياً دينياً بوهيمياً (أي متفلّتاً وغير متقيد بالتقاليد). وقد أعدم في عام 1415.

الهرطقة دارت حول السلطات القضائية للبابوية شملت، في ما شملت، كرّاسةً بلغة عامية، في عام 1384 عنوانها **الكنيسة وأعضاؤها** (*The Church and her Members*). وتفتتح الكراسة بهجوم على «دولة (البابا) وخيراته الدنيوية»، وتشجب الطبقة الكهنوتية كلها لتصرفها تصرف «أجشع عاقدي الصفقات الشرائية على وجه البسيطة» (p. 347). ومضى وايكلف في شجب مطالبة البابا «بالربط والحلّ»، مؤكداً على أنه «لم يبرهن على سلطته العظيمة» من تلك الناحية، وأن حجج واضعي القوانين الكنسية «أخفقت أيّما إخفاق في ذلك المجال» (p. 355).

وأضاف قائلاً بنبرات تهديدية «إنه لخطر عظيم» عندما «يدّعي (البابا) مثل تلك السلطة»، لأن سلطاته القضائية، ولا واحدة منها، «مشادة على المسيح (جوهرياً)». (pp, 356- 357). واختتمت الكراسة بدعوة «البابا كاردينالاته وجميع الكهنة» أن يتخلّوا عن «مجدهم الدنيوي «وسلطاتهم، وأن «يعيشوا في الفقر المسيحي» كما علّم المسيح نفسه بالكلمة وبالفعل (p. 359).

كان الردّ الرسمي، في إنجلترا، على تلك المطالب الهرطقية، سنُّ مرسوم قضى «بحرق الهراطقة» في عام 1401، وأسس إطاراً قانونياً للاضطهاد الديني للمرة الأولى (McFarlane, 1972, p. 135). أما في اسكوتلاندا، فكان ردّ الفعل مخيفاً ومنذراً بالخطر، وشمل، في ما شمل، تأسيس جامعة القديس أندروس (The University of St. Andrews) في عام 1413، الهدف منها صريح هو حماية الأرثوذكسية الدينية، وسنُّ تشريع مضاد للولارد من قِبَل البرلمان في عام 1425، كما جرى إعدام عددٍ من المتعاطفين مع لولارد، وكانت الضحية الأولى جيمس رزبي (James Resby)، في عام 1407. (Duke, 1937, pp. 110 - 111, 115). ومع ذلك، لم تبقَ حركة

اللولارد حيّةً خلال القرن الخامس عشر[8] وحده، بل نجحت في تصدير مثلها العليا إلى أوروبا، حيث تمّ تبنيها وتطويرها بحماس من قِبَل أتباع هسّ (Hussites) في بوهيميا. فجان هس (Jan Hus) (حوالي 1369 - 1415) أقرّ بأن كتابات وايكلف عن الكنيسة قدمت الكثير من الأفكار الملهمة لشجبه المماثل لفساد رجال الدين ولسيادة البابا (Spinka, 1941, pp. 6-9). وعلى الرغم من الحكم بالإعدام على هَسْ وتنفيذ الحكم من قِبَل مجلس كونستانس (Council of Constance)، في عام 1415، فإن أتباعه برهنوا، وبشكل سريع، على أنهم أكثر نجاحاً من أسلافهم اللولارديين، لجهة تجميع نظرتهم في برنامج محدّد، وفي تنظيم أنفسهم بغية القتال لقبوله. وأول صياغة لهم لمطالبهم كان في مواد براغ (Prague)، في عام 1420، التي احتوت على هجوم على «الممتلكات الدنيوية العظيمة» و«السلطات اللاشرعية» للكنيسة (Heymann, 1955, p. 148). ثم أنشأوا جيشاً تحت قيادة الجنرال البارع جون زيزكا (John Zizka)، وقاموا بحملات لما يقارب الخمسة عشر عاماً لفرض مذهبهم. وبرهنت الوقفة التي اتخذوها ضد امتيازات ملكية الأراضي وجمع الضرائب التي كانت تتمتع بها الكنيسة، على أنها شعبية حتى إنهم نجحوا، وبشكل دائم، في تعويض خسائرهم، وبرهنوا على أنهم لا يُغلبون في نهاية المطاف. وفي مجلس بال (Basle)، في عام 1433، نجحوا، أخيراً، في إجبار البابا والإمبراطور على الإقرار بالمواد الأربع الخاصة بالإصلاح الديني التي كانوا قد اقترحوها، أصلاً بما في ذلك طلب مقدار من إعادة توزيع ثروة الكنيسة (Heymann, 1959, p. 247). وبعد ذلك كانوا قادرين، بقيادة جون روكيسانا

---

(8) انظر للاطلاع على هذه النقطة: Aston, 1964، وبخاصة، Thomson, 1965.

(John Rokycana) بين عام 1429 وعام 1471، على الاحتفاظ بتلك الوقفة الإنجيلية المضادة للبابوية، وبذلك، تمكنوا من تأسيس كنيسة تشيكية قومية شبه مستقلة (Heymann, 1959, p. 243).

مثل الخط الهرطقي ذاك، المعارض لسلطة البابا، كان هناك تقليد طويل الزمن، داخل الكنيسة، مقاوم للفكرة الأرثوذكسية المفيدة أن البابوية هي ملكية مطلقة. وأول ما ظهر ذلك، في مجرى القرن الثاني عشر، كان ردّ فعل ضد التمركز المتزايد للإدارة البابوية، الذي حصل في مطلع الإصلاحات الغريغورية[9]. وقد دفع ذلك التطور عدداً من القانونيين إلى التساؤل، وبمقدار من التخوّف، حول ما يمكن أن يحدث لو أن أحد البابوات الذين لهم تلك السلطة الكبيرة، سقط في الهرطقة، أو صار عاجزاً. أما الجواب الذي راح البعض يقترحه - وبذلك وضع أسس الحركة المجلسية كلها - فهو أن سلطة البابا يجب النظر إليها بوصفها سلطة أدنى من سلطة مجلس الكنيسة العام. وأول ما ظهر ذلك الرأي، بشكل كامل، في أوائل التسعينيّات (1190s) من قِبَل هوغوشيو (Huguccio)، أسقف بيزا (Pisa)، في تعليقه على المراسيم البابوية. وذكر نظريته في مجرى مناقشة الرأي المفيد أن البابا لا يُستجوب من قِبَل الكنيسة «إلاّ في حالة الهرطقة» (nisi deprehendatur a fide devius)[10]. وعنى بذلك أن الكنيسة بوصفها شراكة يجب أن تكون

(9) كان الموجز الكلاسيكي الذي قدمه فيغيز (Figgis)، عن نظرية سياسية مجلسية خاطئاً في افتراضه أن الأفكار السياسية المرتبطة بالحركة لم تتمّ صياغتها إلاّ في أواخر القرن الرابع عشر، وتألفت، جوهرياً، من تصوّر عن الكنيسة، يفيد معنى السيادة الشعبية الذي سبق تطويره في النطاق المدني. للاطلاع على ذلك الافتراض، انظر: Figgis, 1960, pp. 44-45. وللاطلاع على نقد، انظر: Oakley, 1969, pp. 369- 372.

(10) تعليق هوغوشيو (Huguccio) على هذا الرأي مطبوع بكامله ملحقاً لـ: Tierney, 1955, pp. 248 - 250. وهو المصدر الذي استقيت منه استشهاداتي.

«فوق» البابا، على الأقل، بمعنى يفيد أنه إذا كانت مصلحتها في خطر فلا بدّ من أن يحوز الكرادلة على سلطة تمكنهم من الدعوة إلى مجلس عام، يجب أن تكون له السلطة للجلوس والحكم على البابا. وأضاف هوغوشيو قائلاً بوجود نوعين من الحالات شرعيتين (Tierney, 1955, pp. 58- 65). فوافق، أولاً، على الرأي المعترف بصحته، وهو «إذا صار البابا هرطوقياً» فإن هذه الحالة ستكون ضارة «لا لنفسه وحده، بل للعالم كله». لذا «يمكن الحكم عليه من قِبَل رعاياه بأنه لم يعد صالحاً للخدمة» (p. 248). وأضاف، بعد ذلك الرأي المثير للنزاع - وما له من تأثير كبير – والذي أفاد أن «المجرم المتمرد» والذي يصرّ على الاستمرار «بالجرائم السيئة السمعة» التي «تفضح الكنيسة»، يمكن، أيضاً، عزله لإخفاقه في القيام بواجبات مركزه (p. 249)، لأنه، كما تساءل هوغوشيو، «إذا عرّض أحد البابوات الكنيسة للفضيحة، ألاّ يكون ذلك معادلاً للهرطقة؟ – وهناك هبّات من المسائل النظرية الأخرى لا تخفي ضعف حجّته».

انطوت الحملة الكبرى التي أعقبت ضد الحكم المطلق للبابا في أوائل القرن الرابع عشر لتكون مظهراً للنزاع المتجدِّد بين البابوية والإمبراطور. وأدى النزاع في المجمع الانتخابي (Electoral College) في عام 1314 إلى صعود إمبراطورين متنافسين للإمبراطورية الرومانية المقدسة. وكان أحد المطالبين بالعرش لويس الرابع (Louis IV) من بافاريا الذي نجح في تأمين مركزه في ألمانيا وذهب إلى المطالبة باعتراف من البابا، جون الثاني والعشرين. وفي عام 1324 ردّ جون بحرمان لويس كنسياً، وقام لويس، بعد ثلاث سنوات، بإجراء انتقامي تمثّل في زحفه إلى روما وفرض تتويجه إمبراطوراً من قِبَل نيقولاس الخامس، الذي نصَّبه بابا مضاداً للبابا. واستمرت الخصومة

تتردّد بأصدائها في العقد الذي تلا. وفي ذلك المجرى دعا لويس إلى عدد كبير من الجمهوريين المضادين للبابا لمساعدته. وكان في عداد الذين نجح في استخدامهم أعظم كاتبين سياسيين في ذلك العصر، وهما وليام الأوكامي (William of Ockham) ومارسيليو بادوا (Marsiglio of Padua)، وقد التجأ كلاهما إلى بلاط لويس، بعد أن صدر حرم كنسي بحق كُلٍّ منهما من قِبَل جون الثاني والعشرين. ولم يكن حاصل ذلك إعادة إحياء المجادلات ضد مفهوم سيادة البابوية فقط، بل كان تطوراً حامياً لجميعها.

كما سبق أن رأينا، كان كتاب مارسيليو **المدافع عن السلام** (*Defender of Peace*) تجسيداً واضحاً للدفاع عن المذهب المجلسي، كما قدّم رأيين هرطوقيين قلّما أخذ بهما المعارضون المتأخرون، والمعتدلون، للسلطات البابوية الكاملة (plenitudo potestatis). وأحد هذين الرأيين الخلافيين أفاد أن البابا ليس رأس الكنيسة بفضل حق إلهي، لذا فإن مطالبته بممارسة «سلطة واسعة على أي حاكم، أو مجتمع أو شخص بمفرده» هي مطالبة «غير صحيحة وخاطئة» و«تجاوز، بل هي مضادة للكتاب المقدّس وللظواهر الإنسانية» (p. 273). وكانت هرطقة مارسيليو الأخرى - والتي حصل تبنٍّ واسع لها في مجرى حركة الإصلاح الديني - متمثِّلةً في تأكيده على أن كل السلطات القمعية مدنية بالتعريف، وبالتالي تكون الفكرة المفيدة أن البابا هو الذي له حق استخدام «أي نظام حكم أو إصدار أي حكم قضائي قمعي» على «أي كاهن أو من ليس بكاهن»، أو على أي «فرد مهما كانت حاله»، فكرةً لا تمثّل إلاّ «انتهاكاً عدوانياً شريراً»، ومدمِّراً، كلياً، لسلام العالم (pp. 113, 344).

غالباً ما ينظر إلى نظريات مارسيليو وأوكام السياسية معاً، لكن الواضح هو أن أوكام كان مفكراً أكثر اعتدالاً ومحافظةً، كما أكَّدت

ذلك عديد الأبحاث الأخيرة[11]. ولم تكن تهمّه كثيراً أطروحة المذهب المجلسي، حتى إن رسالته الأخيرة التي عنوانها **سلطة الأباطرة والبابوات** (*The Power of Emperors and Popes*) احتوت على دفاع مخفّف عن الملكية البابوية قائلاً: «يجب أن يكون مجتمع المؤمنين خاضعاً لرأس أعلى وقاضٍ» وأنه «لا أحد سوى البابا يمكن أن يكون هذا الرأس» (p. 25; Brampton, 1927, p. ix). ومع ذلك، نراه قَبِل في كتابه **الحوار** (*Dialogue*) أنه «إذا كان البابا هرطوقياً سيء السمعة»، عندئذٍ «يمكن الدعوة إلى مجلس عام من دون تخويل من البابا» بغية «الحكم عليه وعزله» (pp. 399 - 400). وفضلاً عن تكرار هذا المبدأ الأساسي لمذهب المجلس، حرّك حجتين أُخريين تتعلقان بسلطات البابا كانت لهما أهمية كبرى في الهجوم الأخير على الملكية البابوية.

حاول، بادئ ذي بدء، أن يبرهن على أن سلطة البابا، على الرغم من كونه رأس الكنيسة، لم تمنح له بصورة مطلقة، وإنما هي قائمة على الفهم بأنه يمارسها لصالح المؤمنين. لذا، فإن أوكام لا يعتبر البابوية مَلَكيّة مطلقة بل مَلَكيّة دستورية (انظر: McGrade, 1974, pp. 161- 164). وقد عبّر عن هذه النقطة بقوة في كتاب **شرح موجز لسلطة البابا** (*Brief Account of the Power of the Pope*) الذي أتمّه بين عام 1339 وعام 1341 (Baudry, 1937, p. vii). وقال: لاشك في أن للبابا «مثل تلك السلطة الواسعة»، وأنه «قادر على فعل أي شيء»، كما أكّد بعض من أنصاره (p. 16). غير أن سيادته «لم تعطَ له لذاته»، بل لتكون «لخير رعاياه وحدهم» (p. 22). و«يتبع

(11) انظر: McGrade, 1974, pp. 18 - 20, 28 - 43. انظر أيضاً: Bayley, 1949, pp. 199 - 201, Tierney, 1954, and Lagarde, 1963, pp. 53 - 55, 86.

هذا»، بحسب النتيجة التي وصل إليها أوكام، «أن البابا لم يحصل من المسيح على تلك السلطة الواسعة» المزعومة له، عادةً، لأنه «نال سلطة من الله، للمحافظة وليس لتدمير» الكنيسة (p. 25).

وكان رأي أوكام الآخر النزاعي والتدميري متمثلاً في القول أن منطقتي القضاء الروحي والزمني يجب فصلهما (McGrade 1972, pp. 134 - 140). وقد تمّ استنباط نتائج من هذا الالتزام، وبأوضح ما يكون، في رسالته الأخيرة التي دارت حول **سلطات الأباطرة والبابوات** (*The Powers of Emperors and Popes*). فقد بدأ بالتأكيد على أن المسيح «عندما نصَّب بطرس رئيساً لجميع المؤمنين»، منعه ومنع الرّسل الآخرين من ممارسة أي سيطرة على الملوك والشعوب» (p. 5). وقد قَبِلَ القديس بطرس تلك المهمة، وفضلاً عن ذلك حذّر خلفاءه قائلاً إن «عليهم أن يتجنّبوا أي انخراط في وظائف الحياة اليومية (p. 7). وقد عنت هذه التعليمات، وقبل أي شيء، أن «سلطة البابوية التي أسسها المسيح لا تشتمل، في أي ناحية من نواحيها، على سلطة قضائية نظامية على الأمور الزمنية أو الأعمال المدنية» (p. 7). لذلك أكَّد أوكام قائلاً: «إذا تدخّل البابا في الشؤون الزمنية» فإنه يكون «واضعاً منجله في حصاد إنسان آخر». (p. 7). كما أُعتبرت وصايا المسيح متضمنةً رأياً هرطوقياً أكثر من سواه - وهو الذي سبق أن أكَّده مارسيليو، وطوّره، في ما بعد، وايكلف وهسْ - أفاد أن المراكز العليا «ليست قضائية أو دكتاتورية، بتاتاً» (p. 14). «فقد أسس الله مراكز عليا ذات طابع سيطرة في العالم»، غير أن المسيح أخبر الرّسل أن المراكز العليا ليست لها تلك الطبيعة» (pp. 15-16). فاستنتج أوكام أن سلطة البابا العليا «يجب تسميتها سلطة كهنوتية»، أي سلطة أسست «لتخليص الأرواح وإرشاد المؤمنين»، وليست لأي غاية أخرى، بما فيها الغايات السياسية (p. 14).

كانت المرحلة التي تطورت فيها تلك الهجومات المبكرة على السلطات المطلقة للبابا تطوراً فعالاً، بعد نشوب الانشقاق الانفصالي في عام 1378. وكان أحد الموضوعات الرئيسية المتعلقة في تلك الفترة هو فساد البابوية المتزايد الذي تمثّل في كونها جامعة ضرائب وموزّعة منافع. فجان غيرسون (Jean Gerson) (1363 - 1429) الذي كان الأفعل بين أنصار مذهب المجلس، كتب كراسة عنوانها **كراسة عن بيع وشراء المناصب الكهنوتية** (*Tract on Simony*)، في ذلك الزمن، محتجاً على العادة البابوية، عادة «ابتزاز المال عن طريق الرتب الكنسية ذات الدخل تحت عنوان الثمار الأولى (الباكورة)» (p. 167). كما كتب كراسة بعنوان **نحو إصلاح لبيع وشراء المناصب الكهنوتية** (*Towards a Reformation of Simony*)، وقدم فيها مقترحات عديدة لمنع منح المناصب الكنسية «بتلك الطريقة الشائنة وبذلك المظهر الجشع[12]» (p. 180) ومثل ذلك ما فعله نيقولاوس كوزا (Nicolaus of Cusa) (1401 - 1464) الذي كرّس عدة فصول من رسالته التي تتضمن وجهة نظر مجلسيه، والتي عنوانها **حول الإنسجام الشامل** (*On Universal Harmony*) للبحث في الحاجة الملحّة لأن تقوم البابوية بإصلاح ممارساتها الفاسدة. وانتقد «الخلط بين الشأن الروحي والزمني» من قِبَل قادة الكنيسة، وحذّرهم، بما يشبه كلمات القديس بطرس، «ألاّ ينخرطوا في أي وظيفة ذات طابع دنيوي أو تجاري» (pp. 265- 266). وأخيراً أدان بصراحة وقسوة ظواهر الخيلاء والأبّهة والجشع المالي الأعمى» عند البابوات، «وهاجم ميلهم المتنامي إلى التفكير بزيادة ممتلكاتهم ومداخيلهم، ولا شيء سوى ذلك (p. 269, Sigmund, 1963, pp. 183 - 185).

---

(12) للاطلاع على غيرسون (Gerson) كإصلاحي، انظر: Connolly, 1928, pp. 90 - 112.

غير أن فضيحة الفضائح في هذه الحقبة الزمنية، والتي كانت خطيرة ومهلكة، تمثلت في الانشقاق الانفصالي ذاته. فبعد عام 1387 كان هناك بابوان مختلفان، وبعد عام 1409 وجد ثلاثة كل واحد منهم طالب بالاعتراف به بأنه البابا الشرعي الوحيد الذي شغل عرش القديس بطرس (Flick, 1930, I, pp. 262, 271, 312). وسرعان ما صار واضحاً أن السبيل الوحيد لإنهاء الانشقاق الانفصالي هو في صرف كل من المطالبين المتنافسين حتى يمكن إجراء انتخابات جديدة. وكان الواضح وضوحاً مماثلاً أنه لكي يمكن تأمين تلك النتيجة لا بدّ من دعوة المجلس العام، والإصرار على قدرته على الاجتماع وإصدار حكم بمن يكون رأساً للكنيسة. لذا، فإن الذي حصل هو أنه، تحت عنوان علاج الانشقاق الانفصالي، قَبِلَ الكرادلة رسمياً العقيدة المجلسية (Conciliarism)، فكان أن اجتمع مجلس كونستانس(*) (Council of Constance) في عام 1414، وأعلن عن كون سلطته أعلى من سلطة البابا، وعزل اثنين من المطالبين بالبابوية، وأقنع الثالث بالتنازل عن المنصب، وانتخب مارتن الخامس (Martin V) مكانهم (Flick, 1930, I, pp. 312 - 313).

كان أول قائد كنسي كتب دفاعاً عن ذلك الإجراء الذي قضى بإنهاء الإنشقاق الانفصالي هو الكاردينال فرانسيسكو زاباريلا (Francesco Zabarella) (1360 - 1417) الذي أتمّ رسالته التي عنوانها **حول الإنشقاق الانفصالي** (*On the Schism*) في عام 1408[13]. غير أن

(*) كونستانس مدينة ألمانية، ويلفظ إسمها في الألمانية **Konstanz**، وهي مدينة جامعية صغيرة تقع في الطرف الغربي من بحيرة كونستانس في الموقع الجنوبي الغربي من ألمانيا المتاخم للحدود السويسرية.

(13) للاطلاع على عقيدة المجلس عند زاباريلا، انظر الملحق في: Ulemann, 1948, pp. 191 - 231 وانظر: Tierney, 1955, pp. 220 - 237.

أهم عروض النظرية المجلسية كتبت لجهة علاقتها باجتماعات مجلس كونستانس بين عام 1414 وعام 1418، ومن حيث علاقتها بمجلس بال (Basle) بين عام 1431 وعام 1437. وقدّم الكاردينال بيار ديلي (1350 - 1420)، الذي كان أحد القادة الأوكاميين في ذلك العصر **كراسة حول سلطة الكنيسة** (*Tract on the Authority of the Church*) في مدينة كونستانس في عام 1416 (Roberts, 1935, p. 132). وجان غيرسون الذي تتلمذ على يد ديلي في جامعة السوربون، والذي خلفه رئيساً للجامعة في عام 1395، قرأ مقالةً راديكاليةً **حول السلطة الكنسية** (*On Ecclesiastical Power*) في المجلس المجتمع في شباط عام 1417 (Morrall, 1960, p. 100). كما وفّر نيقولاس كوزا أبرع خلاصة للأفكار المجلسية في رسالته **حول الإنسجام الشامل** (*On Universal Harmony*)، التي أتمّها في عام 1433، وقدّمها إلى المجلس في مدينة بال في السنة التي تلت (Sigmund, 1963, pp. 35 - 36).

ولا ريب في أن هؤلاء الكتاب كانوا ميالين، في البداية، إلى أن يخطوا بحذر في تطبيقهم نظرية السيادة الشعبية على الكنيسة (Tierney, 1975, pp. 244 - 246). ويلاحظ ذلك العنصر من الحذر عند ديلي وزاباريلاّ، بخاصة، إذ كان كلاهما مديناً بمركزه الكاردينالي لجون الثالث والعشرين الذي كان أكثر المطالبين بالعرش البابوي التباساً. وعندما أثار ديلي في كراسته **كراسة حول سلطة الكنيسة** السؤال الحاسم، ألا وهو: «ما إذا كانت السلطة الكاملة هي حق للبابا الروماني وحده»، بدا أنه كان عاجزاً عن تقديم جواب محدّد» (col. 949). ففي البداية رأى أن السلطة الكاملة هي مع البابا «بشكل مستقل»، لكنها «غير مستقلة» عن الكنيسة، وهي «تمثيلية» مع المجلس العام عندما يجتمع (col. 950). غير أنه أضاف، بعد ذلك،

قائلاً إن «الكلام الصحيح هو أن السلطة الكاملة هي من حق البابا الأعلى وحده، بوصفه خليفة القديس بطرس (col. 950). واختتم بالتسليم أن «الكمال هو بالمعنى المجازي، وبمعنى ملتبس، موجود عند الكنيسة الشاملة، وعند المجلس العام الممثّل لها» (col. 950; Oakley, 1964, pp. 114 - 129).

عندما ننظر في رسالة غيرسون **حول السلطة الكنسية**، نواجه بياناً حازماً ومؤثراً جداً عن الرأي المفيد أن المجلس يمتلك السلطة العليا التي لا ريب فيها على الكنيسة وهو الرأي الذي بسطه، في ما بعد، بتفصيل أوسع، جون سيغوفيا (John of Segovia) ونيقولاوس كوزا في مجلس بال (Black, 1970, pp. 34 - 44). بدأ غيرسون بأسلوب ظاهرة تنازلي بإنشائه تمييزاً قوياً بين الكنيسة والمجتمع السياسي زاعماً أن الكنيسة اختلفت في أصلها «عن جميع السلطات الأخرى» (p. 211). ففي حين نجد أن جميع أشكال السلطة الأخرى «تأسست بصورة طبيعية» و«نظّمت وفقاً لقوانين طبيعية أو إنسانية»، فإن الكنيسة هي «الجسد السرّي للمسيح»، ولها سلطة «منحها لها» (المسيح)، بطريقة فوق طبيعية، للرسل، والتلاميذ، وخلفائهم الشرعيين (p. 211). وهذا معناه، بأحد المعاني – نعني المعنى الذي يفيد أن الباب هو متحدّر من الاتحاد السرّي للكنيسة مع مؤسسها - أنه يجب «التسليم تسليماً لا ريب فيه» بأن البابا «يمتلك السلطة الكاملة»، وأنه حاز عليها «مباشرة من الله» (p. 226). بعد ذلك، غيرسون في التأكيد على أن الكنيسة، كما هي قائمة الآن، يجب النظر إليها، بوصفها مجتمعاً سياسياً، مجتمعاً تنطبق عليه معايير المشروعية ذاتها كما هي الحال في الحكم السياسي (regnum) أو المدني (civitas)، ثم ناقش قائلاً - تماماً كما سبق أن فعل معلمه أوكام - إنّه «على الرغم من أي أعتبارات» تتعلق بالأصول الإلهية

المقدسة للسلطة الكنسية، فإن الواضح، حالما نتبنّى هذه النظرة، أن «خلفاء القديس بطرس كانوا ومايزالون ينصَّبون مباشرة من قِبَل البشر» لصالح الكنيسة و«يتسلمون مركزهم عبر رجال الكهنوت البشر وسماحهم» (p. 226, Morrall, 1960, p. 104).

وقد مهّد لذلك الطريق لحجة غيرسون المركزية، وهي، إذا كانت سلطات البابا تؤسّس «بتوسط» من البشر شرط «أن يستهدف الخير العام في حكمه»، فالنتيجة هي أن البابا لا يستطيع أن يكون «أعظم من جسم الكنيسة» (maior universis) ـ كما أكَّد علماء الكنيسة القانونيون[14]. ومثل أوكام، أكَّد غيرسون على أن البابا لا يستطيع أن يكون إلاّ ملكاً دستورياً، خادماً للكنيسة أو مسؤولاً رسمياً عنها، والذي تظل سلطته معتمدة على إرادته في السعي لخير رعاياه. لذا أصرّ على القول أن سلطة الكنيسة باعتبارها جسماً شاملاً (universitas) أو شراكة موحّدة تظل «أعظم من سلطة البابا» - وهي النتيجة التي تابع التأكيد عليها بأعلى أسلوب نثري. فالكنيسة هي الأعظم - (maior) «أعظم من البابا» - «في اتساعها ومداها، وأعظم في اتجاهها المعصوم، وأعظم بوصفها سلطة إصلاحية، بالنسبة لرأسها وبالنسبة لأعضائها، وأعظم بسلطتها القمعية، وأعظم في صنعها القرارات الأخيرة في الشؤون الإيمانية الصعبة، وأخيراً، هي أعظم في مجرد حجمها» (p. 240).

كان تبرير غيرسون لسلطة البابا الكاملة (plenitudo potestatis) واعتبارهما نعمة إلهية مباشرة كلاماً منسجماً مع رأيه المفيد أن

(14) انظر: Gerson, pp. 226, 232, 247. كان السؤال البدئي الذي طرحه غيرسون (p. 222) هو: «ما إذا كانت سلطة البابا أعظم من سلطة الكنيسة (maior quam ecclesia) أو العكس». غير أن نيقولاس كوزا فضل السؤال (p. 191) عما إذا كانت الكنيسة «فوق سلطة البابا» (*supra potestatem Romanae pontifici*).

«السلطة الأخيرة على الكنيسة هي في يد الكنيسة نفسها»، وبخاصة «في يد المجلس العام الذي يمثّلها كفايةً، وشرعياً» (p. 232). واعتبر أن السلطة الكاملة (plenitudo) «ليست للبابا إلاّ صورياً ومادياً»، بينما «تنظيماً وتطبيق استعمال» تظل من مسؤولية المجلس لأهليته مجلساً تمثيلياً للكنيسة (pp. 227 - 228, 232). لذا، أكَّد قائلاً، إنه عندما عيّنت الكنيسة السلطات الكاملة للبابا، فإنها لم تفعل ذلك في صورة تخلٍّ عن سلطاتها إلى حاكم يصير (legibus solutus)، وإنما في صورة تنازل عن حق يحدّد للبابا استعمال السلطة لا ملكيّتها (p. 228). لذلك، كان قادراً على الاستناج أنه، على الرغم من المظهر المطلق للسلطة الكنسية، فإن السلطة العليا في الكنيسة (remanet in ecclesia) – «تظل، في جميع الأوقات في جسم الكنيسة» (p. 233).

وأخيراً نقول: إن تلك الصورة عن الكنيسة، صورة الملكية المحدودة التي تعمل عبر مجلس تمثيلي، مكّنت غيرسون من الوصول إلى النتيجة الجدلية التي كان مهتماً بها اهتماماً رئيسياً. وهي: إذا لم يكن البابا إلاّ رئيساً (rector) أو وكيلاً (minister) ذا سلطة صغرى (minor universis)، تكون النتيجة أنه من الممكن «دعوة المجلس العام إلى الاجتماع بدون البابا» و«الحكم على البابا، في بعض الحالات، من قِبَل المجلس العام» (p. 229). وأكَّد غيرسون على أن الهرطقة ليست الحالة الوحيدة التي يمكن فيها الحكم على البابا وإدانته شرعياً. فالمجلس العام «قادر، هو الآخر، على مقاضاة البابا وعزله» إذا كان عنيداً ومستمراً في تدمير الكنيسة»، إذ يكون بذلك قد أخفق في القيام بواجبات مركزه الذي خصص له بشروط (p. 233).

في السنوات التي سبقت، مباشرة، حركة الإصلاح الديني، أعيد ذكر ذلك الهجوم على الحكم المطلق البابوي، بشكل أكثر

راديكاليةً، من قِبَل عدد من الأتباع المعروفين لديلي وغيرسون، وبعضهم لم يخشَ مناشدة سلطة مارسيليو من بادوا (Marsiglio of Padua). وكانت الخلفية وراء إعادة الأحياء تلك قد وفّرها النزاع الذي انفجر، كما كنا رأينا، بين البابا يوليوس الثاني (Julius II)، ولويس الثاني عشر (Louis XII) الفرنسي حول مسألة حلّ عصبة كامبري (League of Cambrai) في عام 1510. فبعد انتصار لويس على أهالي فينيسيا، في السنة الفائتة، حاول يوليوس أن يلغي الحلف الذي شكله مع الفرنسيين في عام 1508. ردّ لويس فوراً على ذلك باللجوء، من فوق رأس البابا، إلى مجلس الكنيسة العام. وسمح لنفسه بالتحالف مع عددٍ كبير من الكرادلة المنشقّين، ودعا إلى عقد مجلس في مدينة بيزا في شهر أيار في عام 1511، وطلب من البابا أن يحضر (La Brosse, 1965, pp. 58 - 59). عند تلك النقطة، في تلك المرحلة توسل البابا توماسو دو فيو (Tommaso de Vio) - والذي صار الكاردينال كاجيتان (Cajetan)، في ما بعد - للدفاع عن قضيته ضد مذهب المجلس الفرنسي، وقد استجاب، في الوقت المناسب، في شهر أكتوبر، عام 1511 بكتابه **مقارنة بين سلطات البابا وسلطات المجلس** (*Comparison between the Powers of the Pope and the Council*) وفيه إنكار قوي للقضية المضادة للبابوية (Oakley, 1965, p. 674). ولكي لا يُتَغلّب عليه، قدّم لويس الثاني عشر، في الحال، كتاب المقارنة إلى جامعة باريس، مذكّراً الثيولوجيين بأنه «عازم في جميع الأوقات على المساعدة والدفاع» عن المجلس العام، وطالباً من أعضائه أن يزوّدوه برأي مكتوب، حول الكتاب (Renaudet, 1953, p. 546). وكان الحاصل نشر كتب منظّمة عدة في الفلسفة السياسية السكولاستيكية اعتُبرت فيها مسألة المجلس جزءاً من شرح أعم لمفهوم الحكم (regnum) وعلاقاته الصحيحة بالكنيسة، وأول ما ظهر من تلك الأبحاث كان رسالة جاك ألمان (Jacques

(Almain) (حوالي 1480 - 1515) الذي طلبت منه جامعة السوربون أن ينشئ جوابها الرسمي للملك، وفي عام 1512 ردّ بهجوم على كاجيتان (Cajetan) عنوانه **شرح موجز لسلطة الكنيسة** (*A Brief Account of the Power of the Church*) (La Brosse, 1965, pp. 73, 75). ويبدو أن ألمان حصل على ذلك التفويض نتيجة نزاع جدلي أداره في أوائل عام 1512 دار حول **إعادة التفكير بمسألة السلطة الطبيعية، والمدنية، والكنسية** (*A Reconsideration of the Question of Natural, Civil and Ecclesiastical Power*)، وهو الكتاب الذي شكل، في ما بعد، الخاتمة لكتابه **عرض** (*Exposition*) «لآراء وليام الأوكامي في سلطة البابا»[15]. كان الشرح الموجز (Brief Account) الذي وضعه ألمان كافياً في تحدّيه ليستدعي دفاعاً (Apology) من كاجيتان أعاد فيه ذكر (المواقف المضادة لوجهة النظرالمجلسية التي كان قد أكَّد عليها، من قبل (La Brasse, 1965, pp. 77- 78)). وهذا، بدوره، حثّ على نشر الإسهام الكبير الآخر في النقاش، في عام 1512، نعني رسالة مارك دو غراندفال (Marc de Grandval) التي

(15) كتاب **إعادة التفكير** (*Reconsideration*) لألمان (Almain) شكل القسم الأخير لكتابه **عرض** (*Exposition*). وكان أول ظهور لكتاب **عرض** في المجموعة التي لا تحمل اسماً، مجموعة **أعماله المختصرة** (*Brief Works*) (*Opuscula*) التي حررها فنسنت دوزمبير (Paris, 1518), fos i-lxvii **وإعادة الاعتبار** (*Reconsideration*) في: .fos. Lxii - lxvii وكتاب العرض كله نشرن أول ما نشر، منفصلاً، في باريس في عام 1526. وأعيد نشره كملحق لكتاب جان غيرسون Jean Gerson, *Opera Omnia,* ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Antwerp, 1706), vol. 2, cols 1013-1120.

ولما كانت هذه هي النسخة التي أخذت منها استشهاداتي، لذا، تجدر ملاحظة أمرين غير مألوفين عنها. أولهما، أن كتاب **العرض** (*Exposition*) ظهر بعنوان مختلف وهو: **بخصوص السلطة العلمانية والسلطة الكنسية** (*Concerning Lay and Ecclesiastical Power*) وظهر العنوان الأصلي عنواناً فرعياً (انظر: col. 1013) وثانيهما هو أن كتاب **إعادة التفكير** (*Reconsideration*) قُدّم ككراسةٍ منفصلة (انظر: cols 961 - 976).

عنوانها **أفضل شكل للمجتمع الكنسي والمجتمع المدني السياسي** (*The Best Form of Ecclesiastical and Civil Political Society*) .(Renaudet, 1953, p. 555 and note)

بعد ذلك بسنوات قليلة، أعيد ترداد العقائد المجلسية ذاتها من قِبَل جون مير (John Mair)، الذي علّم ألمان وغراندفال في جامعة السوربون. كان مير اسكوتلاندياً، وبدأ تلميذاً في بيت الله (God's House) (الذي سُمّي، في ما بعد، كلية المسيح (Christ's College) في كامبردج، وحصل على درجة الماجستير في باريس في عام 1495، ثم التحق بكلية مونتيغو (Collège de Montaigu)، وبعد ذلك التحق بالإصلاح بواسطة ستاندونك (Standonck). (وقد صرف معظم الجزء الأهم والأطول من حياته العالية النجاح معلماً في جامعة السوربون. والمرة الأولى التي ترك فيها جامعة باريس كانت بين عام 1518 وعام 1526، عندما عاد إلى وطنه اسكوتلاندا، ودرّس، أولاً، في جامعة غلاسغو (Glasgow) ثم في سانت أندروس (St. Andrews) (Mackay, 1892, p. lxvii). ابتدأ أساس تعليم مير في باريس في كلية نافار (Collège de Navarre)، التي كان ديلي وغيرسون في عداد تلاميذها بما يزيد على قرن قبل ذلك التاريخ، لذا، كان فيها تقليد مكين الأساس معارض لفكرة الحكم البابوي المطلق (Launoy, 1682, pp. 97, 208). ولم يقتصر اعتراف مير بتأثير تلك الخلفية، بل شمل اعتباره نفسه من أتباع أوكام الذي عمل على تحريك حججه السياسية، مراراً، فضلاً عن تقديمه تفسيراً فعّالاً لمذهبه الاسمي (nominalism). ومعلماً، كان لمير وقعٌ على مجموعة رائعة من الطلاب المشهورين، ثلاثة منهم طوّروا، لاحقاً، عقائده بطرق غير متوقعة وهم: التومائي بيار كروكيرت (Pierre Crockaert) والإنساني جورج بوكانان (George Buchanan) والثوري جون نوكس (John

الذي كان الأعنف في وسط جميع خصوم البابا Knox) (Renaudet, 1953, pp. 457, 591 - 593; Mackay, 1892, pp. lxvii, lxxii, cxxvii; Burns, 1954, pp. 84 - 889, 93 - 94).

كان أول كتاب عن الثيولوجيا نشره مير هو **تعليق على الكتاب الرابع لأحكام لومبارد** (*A Commentary on the Fourth Book of Lombard's Sentences*). الذي ظهر في عام 1509، وتبعته، بين عام 1510 وعام 1517، تعليقات مماثلة على الكتب الثلاثة الأخرى (Burns, 1954, p. 87). وأعيد إصدار التعليق على الكتاب الرابع في عام 1512، كما ظهر في طبعة جديدة في عام 1513، وعام 1519، وعام 1521. ولم تشر الطبعات الأولى والثانية إلى مسألة سلطة البابا، إلاّ أن طبعة عام 1516، والطبعات اللاحقة، شملت تحليلاً راديكالياً في «الوضعية الكنسية وسلطتها»، وحصلت الدعاية لتلك الطبعات من دون أي تواضع، عندما وصفت بأنها عن «المسائل الأكثر نفعاً» والتي نشأت من كتاب **الأحكام** (*Sentences*)(16). وخلال تلك السنوات، قدّم مير شرحاً أوسع لنظراته السياسية في كتابه **شرح إنجيل القديس متّى** (*Exposition of St. Matthew's Gospel*)، الذي نشره، لأول

---

(16) ظهر هذا البحث، أصلاً، بعنوان: التمييز 24 (Distinction)، المسألة 4 من كتاب مير: *Most Useful Question on the Fourth Book of Lombard's Sentences* (Paris, 1519), fo. ccxiii.

وقد أعيد طبع هذا القسم على شكل كراسة منفصلة بعنوان: *The Status and Power of the church* في كتاب غيرسون: *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, eds 1121 - 1130 واستشهاداتي استمدت من هذه الطبعة الأخيرة. وكانت نسخ الأعوام 1516، 1519 و 1521 لكتاب **أنفع المسائل** (*The Most Useful Questions*) متطابقة. (وأنا مدين بهذه المعلومة للبروفسور بيرنز (J. H. Burns). ومراجع الصفحات التي يذكرها دو بين في 1122 - 1121 cols تبين أن كان متّبعاً طبعة عام 1519. وهذه هي الطبعة التي استفدت منها طوال الوقت في بحثي.

مرة، في عام 1518، ولاحقاً، أدخله، بعد مراجعته، في كتابه **شروح واضحة للأناجيل الأربعة** (*Clear Expositions of the Four Gospels*) في عام 1529. وهنا ذكر، من جديد، نظرياته عن حكم الكنيسة الصحيح، ووضعها في قسمين في تعليقه على القديس متّى (St. Matthew): في القسم الأول، دافع عن «سلطة المجلس معتبراً إياها فوق سلطة البابا»، وفي القسم الثاني شنّ هجوماً على السلطات المزعومة للبابا في الشؤون الزمنية(17).

يبدأ مير وألمان، كلاهما، بموافقة غيرسون على وجود فرق أساسي بين الكنيسة والمجتمع المدني، لأن الكنيسة لم تنشأ من قرارٍ بشري، بل كانت نعمة مباشرة من الله (انظر: Oakley, 1965, p. 677). وكانا متفقين على أن تنظيم وتسويغ المجتمعين يجب ألا يختلفان جوهرياً، وكما ذكر مير في بحثه **سلطة البابا** (*The Power of the Pope*) أنه بالرغم «من أن المسيح هو الذي أسس الكنيسة، فإنها أكثر اهتماماً

(17) في الأصل، ظهر البحثان كلاهما في كتاب مير: *Exposition of St. Mattew's Gospel* (Paris, 1518). وكان الأول في fo lxviii، والثاني في fo lix، وإعيدت طباعة كليهما على شكل كراستين منفصلتين في طبعة دو بن (du Pin) لكتاب غيرسون: (*Opera Omnia*) وكانت الأولى بعنوان: (*A Disputation about the Authority of the Church and Council Over the Pope*) (vol. 2, cols. 1131 - 1145). والثانية بعنوان: (*The Power of the Pope in Temporal* Affairs) (vol. 2, cols 1145 - 1164) وكانت الأولى قد ترجمت، هي الأخرى، من قِبَل كاميرون (J. K. Cameron) على صورة: (*A Disputation on the Authority of a Council in Advocates of Reform*), ed. Spinke, pp. 175 - 184.

وفي هذه الترجمة ذكر خطأ مفاده أن أول ما نشر مير ذلك البحث كان في عام 1529. وقد يكون ذلك الخطأ راجعاً إلى أن مير أعاد إصدار تعليقه على القديس متّى في كتابه (*Clear Expositions of the Four Gospels*) في تلك السنة. غير أن طبعة 1529 كانت مختلفة جداً (وأقل راديكالية) من طبعة 1518. وحول هذه النقطة، انظر: Ganoczy, 1968 وفي استشهادي بالنقاشات الأولى، استفدت من ترجمة كاميرون. وفي استشهادي بالنقاشات الثانية، قمت بترجمتي الخاصة لطبعة دو بن (du Pin).

بخير المجتمع من الدولة المدنية» (co. 1151). وردّد ألمان الفكرة ذاتها في القسم الأخير من كتابه **شرح** (*Exposition*) وجهات نظر أوكام حول السلطة المدنية والكنسية. وكما أعلن في عنوان فصله الرابع، قائلاً: «كل السيادة المدنية والكنسية، تأسست لصالح الشعب لا لصالح الحاكم». لذا، يجب الحكم عليهما باللغة ذاتها (col. 1107).

إذا كانت سلطة البابا قد أسستها الكنيسة بهدف واحدٍ وحيد ألا وهو حماية خيرها، فإن الواضح عند ألمان ومير هو عدم إمكان القول إن البابا يحوز على سلطة غير قابلة للتحدّي. وقد بدأ مير كتابه **جدل حول سلطة مجلس** (*Disputation on the Authority of a Council*) بالاستشهاد بالرأي المضادّ و«الذي اعتقد به التومائيون، عموماً»، والمفيد أنه يجب معاملة البابوية كملكيّة مطلقة (p. 175). وناقش ضد ذلك القول قائلاً: «البابا الروماني أخونا، لذا، يظل عرضةً، في جميع الأوقات، لتأنيب الجسم الكلي للمسيحيين الذين يؤلفون الكنيسة (p. 176). فهو (maior singulis) بالنسبة إلى الأساقفة، لكنه (minor universis) بالنسبة إلى جسم المؤمنين وبالنسبة إلى المجلس العام الذي يمثل مصالحهم. وذلك أكّدت ذلك الحقيقة المفيدة أن «المفاتيح لم تعطَ لبطرس إلاّ باسم الكنيسة». والحقيقة المضافة المفيدة أن من الممكن اللجوء من سلطة البابا إلى سلطة المجلس، الذي يجب أن يكون «فوق البابا الروماني». والنتيجة المتضمنة والمفيدة أن وضعية البابا هي مجرد وضعية موظف منتخب أوضحها ألمان في نهاية **شرحه الموجز** (*Brief Account*). فقد بدأ الاستشهاد برأي كاجيتان (Cajetan) القائل إن «سلطة البابا المنتخب» هي «مع البابا نفسه» (col. 998). وقد أجاب بالقول: إن السلطة هي في يد الله، لكنها، كسلطة إنسانية «هي في يد الكنيسة، وليست في يد البابا» - حصل الدفاع عن هذه النتيجة بتفصيل طريق

الرجوع إلى الكتاب المقدّس، وممارسة الكنيسة الأولى (cols. 999 - 1000).

إذا كانت وضعية البابا داخل الكنيسة لا تتعدى أن تكون وضعية رئيس أو وكيل، فإن النتيجة التي تتحصّل من ذلك هي أن السلطة البابوية لم تمنح إلاّ بوصفها وسيلة إدارية ملائمة، وليس على صورة تخلٍّ عن السيادة الكنسية الأساسية. وقد استنبط مير تلك النتيجة في نهاية كتابه **جدل** (*Disputation*)، حيث استشهد بغيرسون لمساعدته في توفير هذا «الحلّ لحجج كاجيتان»، وخالصاً إلى الاستنتاج «أن كمال السلطة يظل، على الدوام، ذاتها في نهاية كتابه **إعادة التفكير** (*Reconsideration*). وفي ذلك الكتاب أكَّد على أن «سلطة الكنيسة تظل أعظم كمالاً ومقداراً من سلطة البابا الأعلى»، وأن مجلس الكنيسة العام قادر على الاجتماع من دون تخويل من سلطة البابا، و«المجلس العام قادر على ممارسة كل قانون في القضاء الكنسي (cols 971-974) وقد جرى تفصيل النقاط ذاتها، وبشكل أكمل، في الفصلين السادس والسابع من كتاب **الشرح الموجز** (*The Brief Account*) حيث حاول ألمان البرهان، معتمداً على عديد المصادر، على أن «المسيح نقل سلطته، مباشرةً، إلى الكنيسة»، وبعد ذلك أكَّد، من جديد، على أن كاجيتان كان مخطئاً بافتراضه أن تلك السلطة قد حصل التخلّي عنها، في أي مرحلة، وأنها مُنحت للبابا (cols. 995 - 998).

وأخيراً، وافق مير وألمان، وبتأكيد قوي، على الرأي الحاسم الذي كان مثار جدلٍ، والذي يقع في أساس أطروحة مذهب المجلس، نعني: أنه يمكن عزل البابا وإزاحته بالتصويت (وحتى بتصويت الأكثرية) في المجلس العام للكنيسة. وتلك كانت الفكرة الرئيسية لكتاب مير **الجدل**، ونجد الحجج ذاتها تتكرر في الفصلين الأخيرين لكتاب ألمان **شرح موجز**. وكانت البداية عند كليهما، في

الموافقة على فكرة أن «الأسقف لا يخسر مركزه بحجة الهرطقة»، كما قال مير (p. 179)، وكذلك «لا يعزل البابا الذي يصير هرطوقياً بحكم الحالة ذاتها (ipso facto) (كما قبل بذلك ألمان، مستشهداً بأوكام مرجعاً) (col. 1005). فلا بدّ من مرسوم شرعي لإزاحة أسقف أو بابا. والمشكلة هي في معرفة السلطة التي تقوم بذلك. وكلاهما أكّد على أن السلطة هي في يد المجلس العام، متفقين مع غيرسون في اعتباره المجلس التمثيلي للكنيسة، صاحب السيادة. وهما، في أول الأمر، قدّما الحجة المجلسية التقليدية، والتي أفادت، بحسب ملاحظة ألمان في الفصل التاسع من كتابه **شرح موجز**، أنه من الواضح «في حالة الهرطقة» أن تكون «طبيعة سموّ المجلس العام على البابا» من النوع الذي يجعل «المجلس (قادراً على) حرمانه كنسياً وعزله» (cols. 1005 - 1006). ثم أضافا الرأي الآخر والمثير للجدل - والذي أكّده، هوغوشيو، أصلاً - والقائل بوجود حالة ثانية فيها تمتلك الكنيسة الحق ذاته. وبما أن البابا لا يعدو أن يكون مجرد وكيل اختير ليحكم وفقاً لقوانين الطبيعة، فالنتيجة التي تتبع ذلك هي (كما قال ألمان في فصله الأخير) أن الكنيسة يجب أن تكون لها السلطة لعزله «ليس للهرطقة فحسب، بل لجرائم مشينة أخرى، تشمل، في ما تشمل، «الحكم المهمل» (col. 1008). واختتم مير كراسته **الجدل** بالنقطة ذاتها، مؤكداً على النواحي المتوازنة مع المجتمع السياسي، وموظّفاً إيّاها للرد على الاعتراض التومائي القائل: «بما أن البابا الأعلى هو من الله»، فإن الكنيسة لا توصف بأنها تملك أي سلطة لعزله[18] (p. 184) وعلى هذا الاعتراض ردّ مير

(18) لم تكن تلك خاتمة كراسة مير، بل كانت خاتمة شرحه لموقفه هو، بعدها تحوّل إلى نقد قضية كاجيتان. وهي: أيضاً خاتمة الطبعة (المختصرة جداً)، نعني الطبعة التي ترجمها كاميرون (Cameron).

بقسوة قائلاً: «ذلك لغو» لأنه «مع أن سلطة لبابا الروماني من الله، فإنه يظل من غير الصواب القول إن الله لم يترك هذه السلطة في يد الكنيسة مماثلةً للسلطة في يد شعب مملكة ما» (p. 184).

وبعد اندلاع حركة الإصلاح الديني سارع قادة الحركة اللوثرية إلى ربط أنفسهم بخطوط المعارضة الأولى لمطالب البابا بالحكم المطلق. ولجأ لوثر نفسه إلى سلطة المجلس في مرحتلين حيويتين في السنوات الأولى لحركة الإصلاح. وكانت الأولى في عام 1518، مباشرة بعد عودته من الجدل مع جوهان إك (Johann Eck) في أوغسبرغ (Augsburg). فبعد إدراكه أن توسلاته الأولى للبابا قد تمّ تجاهلها تجاهلاً متعمّداً، مضى إلى وضع وثيقة رسمية طلب فيها أن تقدم قضيته إلى مجلس الكنيسة العام (Fife, 1957, pp. 300 - 301). وبعد عامين جدّد الطلب ذاته، عندما نشر البيان البابوي (Exsurge Domine) الذي أعلن عن حرمه الكنسي، في ألمانيا (Fife, 1957, p. 560). وفي هذا الوضع لم يكتفِ بأن يطلب من مجلس مدينة ويتنبرغ (Wittenberg) دعماً لتحركه، لكنه ذهب إلى حدّ نشر استئنافه على صورة كراسة. وقد طبعت الكراسة بعنوان **استئناف مارتن لوثر إلى المجلس** (*The Appeal of Martin Luther to a Council*)، في نوفمبر، عام 1520، وأتبعها بثمان طبعات خلال الشهرين اللاحقين (Fife, 1957, p. 561). ابتدأ لوثر الكراسة باتهامه البابا وشجبه «لمعاملته استئنافه السابق بازدراء» (p. 78). وكرّر طلبه بمجلس للاستماع إلى قضيته، وأكّد على أن مثل ذلك المجلس هو أعلى من البابا، لأن «سلطة البابا لا يمكن أن تكون مضادّة أو أعلى من «سلطة الكتاب المقدّس أو سلطة جسم الكنيسة (p. 79) لذلك دعا الإمبراطور والناخبين «وكل حاكم مسيحي في ألمانيا» لتأييده في حملته ضد البابا الذي اتهمه بأنه حكم «بإثمٍ، وظلمٍ، واستبدادٍ وعنفٍ» (p. 79).

أظهر لوثر وتلاميذه اهتماماً عظيماً للتأكيد على صلاتهم الوثيقة بتقاليد لولارد والهسّيين المعارضة لسلطات البابا. وطالما أكّد لوثر نفسه على وجوه الشّبه بين الهرطقة الهسّية وهجومه هو على الطغيان البابوي. وأول ما تلقى نسخة من رسالة هسّ (Hus) التي عنوانها **حول الكنيسة** (*On the Church*) في نهاية عام 1519، كتب، في الحال، إلى سبالاتِنْ (Spalatin) مؤكداً له على أن «روحها وعلميّتها رائعتان» معلناً باندهاش: «لقد علّمت واعتنقت جميع تعاليم جون هسْ، لكنني لم أكن أعرفها إلى هذا الوقت»[19]. وعندما حاول جيروم إمزر (Jerome Emser) ـ الذي أحب لوثر أن يدعوه «تَيْس لايبزغ» أن يوقعه في شرك التسليم بأنه كان يدافع عن سلسلة من مبادئ هسْ، وذلك في مجرى جدله مع إكْ (Eck)، ردّ لوثر بقوة في كراسته، في عام 1521 التي عنوانها **ما يختص بجواب التَيس في لايبزغ** (*Concerning the Answer of the Goat in Leipzig*)، بربطه نفسه بالهرطقة البوهيمية، ومبتهجاً بالحقيقة المفيدة أن هسْ «قد عاد إلى الحياة من جديد وهو يعذّب قتلته، البابا والفئة البابوية، بقوة اشد، الآن، مما فعل في حياته من قبل» (p. 134). ولاحقاً، بعد سنوات قليلة، وجد لوثر الفرصة سانحةً للاعتراف باللولارديين، بالطريقة نفسها. وعندما أرسل إليه جوهان بريزمان (Johann Brismann) تعليقاً للولارد عنوانه **تعليق على سفر الرؤيا** (*Commentary on the Apocalypse*)، في عام 1527، أسرع لوثر بطباعته في ويتنبرغ، كما أضاف إليه مقدمة بعنوان **إلى القارئ التقي** (*To the Pious Reader*)، امتدح فيها بحرارة شجوباته لقيادته الكنسية

---

(19) للاطلاع على اكتشاف لوثر لهسْ، انظر: Fife, 1957, p. 471. وللاطلاع على التعليقات إلى سبالاتِنْ، انظر: Luther, *Letters*, vol. 48, pp. 153, 155 and Williams, 1962, pp. 216 - 217.

(Aston, 1964, pp. 156 - 157). وقال لوثر، في ملاحظاته التقديمية، إن قيمة الكتاب العظمى تَمْثُلُ في اعترافه الواضح «بوجوب تفسير البابوية أنها الحكم المضاد للمسيح» وأن «الحنق الطغياني للبابا» يجب أن يقاوم بالطرق كلها (p. 124).

شعور مماثل بالاستمرارية راح يؤكده قادة الإصلاح الديني في إنجلترا. وكان رائد ذلك التطور جون بيل (John Bale) (1495 - 1563) الذي عاصر كرانمر (Cranmer) في كلية يسوع (Jesus College) في كامبردج، والذي ارتدّ دينياً في أوائل الثلاثينيّات (1530s) من الكاثوليكية المتحمسة إلى اللوثرية الملتزمة (Fairfield, 1976, pp. 33 - 35). كان بيل مبشّراً نشطاً في وسط اللولارديين في شمال البلاد، في الثلاثينيّات (1530s)، إلاّ أن إسهامه الرئيسي في الإصلاح الديني الإنجليزي تمثّل في كونه مؤرخاً لحركة الإصلاح ذاتها (Dickens, 1959a, pp. 140 - 142). فكان أحد الكتاب الأوائل الذين أكّدوا على الصلات الوثيقة بين البروتستانتيين الإنجليز والذين تقدموهم من اللولارديين، وبذلك، ساعد في تجهيز كنيسة إنجلترا بجدول بأسماء شهداء وقديسين، وبتاريخ للكنيسة ملائم، وبصورة قوية لروابطها بالماضي الإنجيلي البروتستانتي البطولي (Harris, 1940, pp. 13, 127; Fairfield, 1976, pp. 121 - 130). بدأ بيل تلك العملية في عام 1544 بـ **تاريخ للأحداث موجز** (*Brief Chronicle*)، فيه وصف «التحقيق مع شهيد المسيح، المبارك، السير جون أولد كاسِلْ (Sir John Oldcastle) وموته» وكان قائد محاولة لولارد الثورية في عام 1414. وفي مقدّمته شجب بيل بوليدور فيرجلْ (Polydore Vergil) «لتلويثه سجلاتنا التاريخية الإنجليزية بصورة معيبة، بأكاذيبه الرومانيّة»، ودعا إلى كتابة تاريخ الأبطال الذين لم يحصل تغنٍّ مفتخرٍ بهم بعد، الذين تصدّوا، في الأوقات كلها «لمضادي المسيح اللعينين المقيتين في

روما» (pp. 6, 8). وأدى به ذلك إلى التفكير بمثل أولد كاسل، الذي وصفه بأنه المكتشف أن «الكنيسة الرومانية المتكبرة» كانت تتعامل «بشعوذات خرافية»، وذلك حالما «ذاق، بكل ما في الكلمة من معنى»، عقائد المسيح الصحيح التي علّمها جون وايكلف (Wyclif) (p. 10). وقد أوضح بيل، فضلاً عن ذلك، أنه قصد بشرحه عملية استشهاد أولد كاسل بوصفها نموذج لتواريخ أخرى، من النوع ذاته. وعبّر عن أمله في أن ينجح «بعض العلماء الإنجليز» في «تقديم سجلات الأحداث التاريخية الإنجليزية بشكلها الصحيح» (p. 8).

تحقق أمل بيل، وبشكل رائع، من قِبَل صديقه جون فوكس (John Foxe) (1516 - 1587). ارتّد فوكس - مثل آخرين كثيرين - عندما كان في كلية ماجدلين (Magdalen College)، في أكسفورد، ونُفِيَ عند صعود ماري (Mary) إلى العرش، في عام 1553 (Haller, 1963, pp. 55 - 56). فذهب إلى العيش في بال حيث أقام في المنزل ذاته الذي كان بيل مقيماً فيه، وحيث أكمل ونشر سلسلة باللاتينية عنوانها **تعليقات على شؤون الكنيسة** (*Commentaries on the Affairs of the Church*)، في عام 1554 (Haller, 1963, p. 56). وقد شكلت تلك التعليقات جوهر الشرح الواسع وذي التأثير العظيم لكتاب **القوانين والآثار الباقية** (*Acts and Monuments*) الخاصة بالكنيسة الإنجليزية الحقيقية، وهو الذي نشره فوكس، في عام 1563. كان تأثير بيل على كتاب فوكس المسمّى **كتاب الشهداء** واضحاً، في عديد النقاط المهمة. فالواضح أن فوكس استمد من بيل فكرة توظيف الأعداد السرّية في سفر الرؤيا بغية تقسيم شرحه إلى كنائس حقيقية وكنائس مزيّفة (Livy, 1967, p. 99). وعندما ترك ذلك التخطيط لكي يتكلم عن حركة لولارد بتفصيل أوسع، كان السبب الذي ذكره هو السبب الذي سبق أن كان بيل مؤذناً بوجوده. وتحدث فوكس قائلاً

إنه وفي وقتٍ طويل، «جرى الكلام والتفكير بعامة الناس» التي لم يستطع الإيمان البروتستانتي «أن يصعد بها وينهض إلاّ مؤخراً» بينما الحقيقة هي أنها كانت مزدهرةً «على مدى هاتين المائتين من السنين، منذ زمن وايكلف» (III, p. 380). وهكذا، فإن صورة وايكلف «مثل نجمة صبح» لحركة الإصلاح قد تمّ تثبيتها، ومضى فوكس في وضع تاريخ رائع عن تاثير لولارد، متتبعاً إيّاه عبر ثورة أولدكاسل، وإصلاح هسْ، وثورة زيزكا، وتاريخ الكنيسة الحقيقية كله، في مجرى القرن الخامس عشر (II, pp. 320-579).

يمكن أن نبين أن التأكيد الذي وضعه اللوثريون الأوائل عن الاتصال المستمر بتلك الخلفية التاريخية، قد لعب دوراً محدّداً في المساعدة على إكمال قضية حركتهم الإصلاحية. وساعدت دعايتهم على تشجيع معظم المتَّحدات الاجتماعية اللولاردية والهسيّة في إنشاء صلة بحركة الإصلاح الأوسع، وهو التطوّر الذي ساعد في توسيع القاعدة الداعمة لها، وبالتالي، زيادة نفوذها. ففي ألمانيا، بدأ الهسّيون الاندماج مع اللوثريين منذ أوائل عام 1519، عند بداية الأخويّة البوهيمية بزعامة لوقا من براغ (1458 - 1528) (Luke of Prague)، بتأسيس اتصال مع بعض أتباع لوثر (Thomson, 1953, p. 170). وقد اعترف لوثر نفسه رسمياً، في السنة التي تلت، بأن الأخويّة جزء شرعي من الإصلاح الإنجيلي البروتستانتي، فتابعت نشر عقيدتها، عقيدة التبرير بالإيمان، وسياسة معارضتها لسلطات الكنيسة في منطقة واسعة من مورافيا (Moravia) وبوهيميا (Bohemia) (Heymann, 1970, p. 143; Williams, 1962, pp. 213- 215). وسرعان ما، راحت المتحدات الاجتماعية اللولاردية الباقية تسهم إسهاماً مماثلاً في نشر حركة الإصلاح اللوثري، إذ بدا أنها اكتسبت ثقةً في العقد الزمني الذي أعقب انفجار لوثر البدئي، في عام 1517، وفي الحال، ضمت

قواتهم إلى الحركة الجديدة، وذات الصوت الأقوى، حركة المعارضة لسلطات الكنيسة[20]. وعلى سبيل المثال نقول: إنه، من المحتمل أن عدداً من المتعاطفين مع لولارد من تجار لندن - بمن فيهم هيلز (Hilles) وبوتيت (Petit) - قد شارك في تهريب كتب لوثرية ممنوعة إلى إنجلترا، في العشرينيّات (1520s)، وقد يكون تايندل تلقّى دعماً مالياً من لولارد عندما كان يقوم بترجمة العهد الجديد (Rupp, 1949, p. 11). وهكذا، فإن بنية الفكر البروتستانتي الإنجليزي قد شُيِّدت بنجاح استناداً إلى تلك الأسس التوفيقية، في مجرى الجيل الذي تلا، كما أكّد ديكنز (Dickens, 1959a, p. 27; Read, 1953, pp. 18 - 19).

سلطات الكنيسة: الثورة العلمانية

كما حصل شجب للبابوية من قِبَل النقّاد الثيولوجيين الذين درسناهم، كذلك تعرّضت مطالب البابوية والسلطات القضائية للكنيسة إلى مقدارٍ متزايد من النقد، في أواخر القرون الوسطى، من قِبَل سواد الناس ومن قِبَل الحكومات العلمانية في أكثر أقطار أوروبا الشمالية. ولاريب في أنه حصل تحدٍّ لامتيازات الطبقة الكهنوتية، في عديد المراحل، في تاريخ أوروبا في القرون الوسطى، إلاّ أن هناك دليلاً واسعاً على أن تلك الاحتجاجات بلغت ذروة جديدة من الشدّة عشيّة حركة الإصلاح الديني، وبخاصة في إنجلترا وألمانيا. وكما وصف مولر (Moeller)، شهدت المدن الألمانية مسلسلاً من «انفجارات الكراهية» ضد الكنيسة خلال تلك الفترة، وبخاصة في السنوات التي أعقبت، مباشرة، عام 1510 (Moeller, 1972, pp. 54 -

(20) يذكر ديكنز (Dickens, 1959a, p. 8) أن أسقف لندن شعر بالحاجة للابتداء بسلسلة تطهير مضاد للولارد، في عام 1527، وكانت النتيجة أن أجبر ما ينوف على مائتي هرطوقي على التخلّي عن معتقدات لولاردية مختلفة. انظر أيضاً: Dickens, 1966a, p. 47.

(55. فعلى سبيل المثال، اندلعت في مدينة كولون (Cologne) ثورة ضد الأقلية الحاكمة في عام 1513، سيطرت خلالها نقابة الحرفيين على المدينة، وأقامت لجنة للتفكير بكيفية إصلاح الحكم. وكان الحاصل قائمة من الشكاوى والمطالب، بها أكَّد الثوّار، باستمرار، على عدائهم للسلطات القضائية والامتيازات التي تمتعت بها الكنيسة. وتشكوا من إعفاءات رجال الدين من الضريبة، وطالبوا بوجوب إجبار الكنيسة على تقديم قرض مهم للمدينة» (p. 140). وتوسلوا إلغاء الحصانات القانونية للكنيسة، وقالوا إنه عندما يرتكب رجل دين جريمة «فيجب أن يعاقب القانون رجل الدين كما لو أنه من عامة الناس» (p. 140). وشجبوا طريقة تشبّث الرهبان بسلعهم الدنيوية» عن طريق استعمالهم ذرائع وحيل قانونية (p. 142). ولخصوا مطالبهم بالإصرار على «وجوب تحمُّل رجال الدين، منذ الآن، الأعباء المدنية ذاتها مثلهم مثل المواطنين المحليين» (p. 141).

وفي إنجلترا ظهرت عديد العلامات دلّت على الكراهية المتزايدة ذاتها للسلطات القضائية الكنسية في أوساط عامة الناس عشيّة حركة الإصلاح الديني. وأشهر مثل قدمته قضية هَنْ (Hunne's case)، وهي قضية مشهورة (cause célèbre) جذبت انتباه مجلس العموم في عام 1515. فقد رفض ريتشارد هَنْ، وهو أحد تجار لندن المتعاطفين مع لولارد، أن يدفع ضريبة الدفن المفروضة من قِبَل كاهنه المحلّي، وعندما رُفعت دعوى ضده في المحاكم، أبرز عمل الملك، في عام 1513، الموجّه ضد سلطة المحاكم الكنسية. أفادت الدعوى القوية المحكمة التي أقامها ضد البابوية، والتي اعتمد فيها على مرسوم(*) praemunire، ما يلي: بما أن المحاكم الكنسية لا

(*) Praemunire تعني في القانون الإنجليزي وثيقة رسمية تختص بالدعوات بتهمة اللجوء إلى محكمة أو سلطة أجنبية، مثل سلطة البابا وعدم اعتبار سيادة الحاكم.

تنعقد إلاّ بسلطة ممثل البابا، فليس لها سلطان قضائي على المواطنين الإنجليز (Elton, 1960, p. 320). ردّت الكنيسة على تلك الوقاحة بأن ألقت هَنْ في السجن بتهمة ملتبسة هي تهمة الهرطقة، وخلال انتظار المحاكمة في ديسمبر عام 1514، وُجِد مشنوقاً في سجن الأسقف، ولاريب في أنها كانت قضية جريمة اقترفتها أيدي السلطات الكنسية، وقد شاعت هذه الحقيقة شيوعاً واسعاً في ذلك الزمن (Ogle, 1949, pp. 88 - 112). وكان الشك كافياً لأن يسبّب اضطراباً فورياً في مدينة لندن، لم يتم التمكن من تهدئته إلاّ عبر التدّخل الشخصي من قِبَل الملك، كما حصل هياج إضافي في البرلمان تمّ إخماده بسرعة بغية توقي هجوم كاسح على سلطات الكنيسة (Thomson, 1965, p. 169). ومع أن الحدث انتهى بانتصار تقنيٍّ لأسقف لندن، الذي تمكَّن من تأمين حرق جسد هَنْ بوصفه جسداً هرطوقياً، فقد لاحظ الجميع قائلين [بحسب وصف بكثورن (Pickthorn)] لما حصل: «لقد بيّن رماده وجهة هبوب الريح» (Pickthorn, 1934, p. 114).

وجدت تلك المشاعر المتجمعة ضد رجال الدين متنفّساً رئيسياً لها في مجموعة من الهجاءات القاسية، والمتزايدة قسوة، لسلطة البابا. ففي ألمانيا كان أكثر الأمثلة دراماتيكية عن ذلك الاتجاه هو المثل الذي دُعي قضية روشلين المقلقة التي انتشرت في السنين التي سبقت وأعقبت احتجاج لوثر الأولي، في عام 1517. وكان العداء قد نشأ، أصلاً، حول عمل روشلين، في عام 1506، وهو العام الذي نشر فيه، كما كنا قد رأينا، كتابه الطليعي الذي عنوانه **مبادئ العبرية** (*The Rudiments of Hebrew*). وقد شجب الكتابَ جوهان فيفركورن (Johann Pfefferkorn) (1469 - 1524)، اليهودي المرتدّ الذي نال تفويضاً من الإمبراطور في عام 1509، وتشجيعاً من أتباع القديس دومينيك في كولون لاصطياد الكتب العبرية ومصادرتها. ردّ روشلين

برأي مغاير قائلاً: إن الدراسات العبرية لها قيمة جوهرية في علم التوراة. فلجأ الثيولوجيون إلى البابا، واندلعت حرب كراسات عنيفة (Holborn, 1938, p. 53). وكان إسهام روشلين الخاص قد نشر في أوائل عام 1514 بعنوان: **رسائل رجال مشاهير** (*Letters of Famous Men*)، وتألّف من رسائل عديدة داعمة تلقّاها من قادة عالم العلماء (Holborn, 1937, pp. 60 - 61). وفي نهاية السنة التالية حدث انفجار مضاد عنيف حمل عنوان **رسائل رجال مغمورين** (*Letters of Obscure Men*). واتخذ ذلك الكتاب شكل سلسلة من الرسائل موجهة إلى أورتوس غراتيوس (Ortus Gratius)، زعيم ثيولوجيي كولون، قُصِدَ منها أن تكون هجوماً على أتباع المذهب الإنساني. وكان المقصود سويفتيان (Swiftian)، وكانت السلسلة من صنع كروتوس روبيانوس الذي وضع هجاءً مدمِّراً لجهالة رجال الدين المضحكة لسخافتها.

دخل النزاع مرحلةً جديدة في عام 1517 عندما أعيد نشر **رسائل** (*Letters*) روبيانوس من قِبَل أولرتش فون هتّن (Ulrich von Hutten) الذي أضاف قسماً جديداً احتوى على 62 بنداً جديداً، وقام هو نفسه بكتابة ذلك القسم. وقد خُصص مقدار كبير من تلك المادة المضافة لمحاكاة وتوسيع الأثر الأدبي السابق، لكن نبرة الإضافات كانت أكثر مرارة، وأكثر سياسية مما كان في الكتاب الأول الأعنف (Dickens, 1974, p. 46). وتوقّف هتّنْ عن حصر نفسه في سخريّته من النظرة الضيقة والساذجة الخاصة بالثيولوجيين، في الأسلوب الإنساني المعروف. فالذي لا شك فيه أنه خشيَ أن يجيئ البتّ بقضية روشلين ضدّه من قِبَل البابا (الأمر الذي حدث في عام 1520)، لذا، ركّز على الشك بالافتراض الأساسي المفيد أن البابوية لها الحق في اعتبار نفسها محكمة الاستئناف الأخيرة في تلك القضية، أو في أي قضية مثلها (Holborn, 1937, pp. 56, 112). وهكذا، شمل القسم الثاني من

الرسائل سلسلة من الهجومات الشخصية على البابا واتهامه، تكراراً، بإساءة استعمال سلطته في انحيازه إلى جانب الثيولوجيين ضد الإنسانيين (pp. 172, 201 - 202). وحالما بدأ النقد الساخر العنيف للبابا من قِبَل لوثر، صارت كتابات هتّن أجرأ ونبرتها اللوثرية أوضح مما كانت. فبدأ يجمع ويصدر سلسلة من الكراسات الأولى المضادة للبابوية، شملت، في ما شملت، فضح فالا (Valla) لمسألة تبرع كونستانتين (The Donation of Constantine). كما شرع في كتابة **حوار حول الثلاثي الروماني** (*Dialogue on the Roman Triad*)، الذي نشره في عام 1520، والذي وصفه، هو نفسه، بأنه هجوم «بحدّة لا مثيل لها على روما» (Holborn, 1937, p. 114). وصار جاهزاً، عندئذٍ، للتحرك إلى ما وراء انشغالات أتباع المذهب الإنساني المألوفة التي دارت حول مثالب رجال الدين، فطوّر، في سياق كتاب **حوار**، إدانةً كاسحةً لسلطات الكنيسة وسلطانها القضائي. ودعا إلى اختصار الممتلكات الكنسية لاعناً «خَيَلاء الأساقفة»، و«بيع وشراء المناصب الأسقفية» و«جشع البابا» (pp. 433, 443 - 445). كما اتّهم البابوية «باغتصاب مبالغ طائلة من المال» من ألمانيا، وطالب أن يتوقف دفع جميع التبرعات لروما (p. 429). وشجب سيطرة الإدارة البابوية على الكنيسة في ألمانيا، واقترح «وجوب منعها من انتخاب الأساقفة، أو ملء أي مركز كنسي ذي دخل إضافي (p. 436). وشجب، قبل هذا كلّه، السلطات البابوية الزمنية والسياسية، مندّداً «بطغيان روما على ألمانيا»، ومختتماً بدعوة إخوته المواطنين لخلع النير الإيطالي «مصدر أسوأ الشرور كلها» في العالم (pp. 467, 503 - 504).

ظهرت سلسلة مماثلة من ظواهر الشجب والهجاء في إنجلترا خلال العشرينيات (1520s)، تمثّلت في أعمال كتبة الكراسات، مثل جيروم بارلو (Jerome Barlowe) ووليام روي (William Roy).

ويمكن القول أن ذلك الخط الهجومي على سلطات الكنيسة قد بلغ ذروته في عام 1529 بنشر الكتاب المغفل الاسم **تضرّع للشحاذين** (*Supplication for the Beggars*). وقد يكون سايمون فِشْ هو كاتبه (المتوفي في عام 1531)، والذي تخرّج في جامعة أكسفورد، وكان أحد أعضاء غري إنْ (Gray Inn). وقد عُرف أن هنري الثامن درسه «من دون كراهية كلّية»، كما أنه استدعى ردّ فعل غاضب من السير توماس مور (Sir Thomas More) تمثّل في كرّاسة **تضرّع الأرواح** (*Supplication of Souls*) (Clebsch, 1964, p. 242). وكانت الكراسة متفجرة لكنها مختصرة، واتخذت صورة توسّل موجَّه إلى الملك من جميع فقراء البلاد. فقد صرفوا معظم وقتهم يتذمرون، وبأسلوب بذيء، من فسق الكهنة الذين «أفسدوا جيلاً كاملاً من البشر موجوداً في مملكتك» (p. 6). غير أنهم تشكّوا، وبطريقة أكثر خطورة، من السلطات المتطرفة التي للكنيسة. وأكّدوا على أن الشعب وضع في حالة فقر لا لزوم له، لأن رجال الدين ملكوا «نصف ثروة المملكة» (p. 4). وذكّروا الملك بالقول، إن سلطته التي يجري تدميرها، دائماً، من قِبَل سلطات الكنيسة القانونية والقضائية. وقد بانت النتائج السياسة غير المرغوب فيها لذلك الوضع، وبقوة. فظهر أن الأساقفة هم «في ساحة البرلمان أقوى منك (أيها الملك)». ورجال الدين قادرون، جسماً واحداً، «أن يتحللوا من الطاعة» باللجوء إلى سلطة البابا. والعاديون من الناس «يُزعجون ويُضايقون في المحاكم الكنسية - حتى أنهم يقتلون، كما حصل في قضية «ذلك التاجر الشريف، ريتشارد هَنْ» (pp. 4, 8, 12).

ترافقت مع تلك الموجة الصاعدة المضادّة للمذهب الكنسي، حركة لنظرية قانونية وسياسية خطيرة عشيّة حركة الإصلاح كان اهتمامها مماثلاً ومتمثّلاً في الحاجة إلى تقليص السلطات القضائية

للبابوية والكنيسة. وترافق ذلك في ألمانيا، بحسب تأكيد عدد من العلماء الباحثين، مع زيادة قوية في «وعي التماسك القومي»[21]. وتجلّى ذلك، بأوضح ما يكون، في الكراهية المتنامية لجميع أشكال التدخّل، من جنوبيّ جبال الألب (إيطاليا)، في إدارة الشؤون المدنية. ويمكن الوقوع على أحد أعلى البيانات نبرة والمعبرّة عن ذلك الشعور الجديد من الغضب ضد نفوذ البابوية في السياسة الألمانية، في كتابات فون هتّن الأخيرة التي شيّد الكثير منها على التمييز التاسيتي[*] (Tacitean) بين الألمان الوقورين، الأبرياء والمحبين للحرية من جهة، والإيطاليين الدنيويين، الفاسدين والاستقلاليين، من جهة أخرى. وقد عبّر عن تلك المشاعر، وبقوة، عديد من القادة الألمان من أتباع المذهب الإنساني في تلك الفترة، شمل برانت (Brant)، بيركهايمر (Pirckheimer)، وويمبفيلنغ (Wimpfeling) بخاصة. ففي عام 1506 نشر ويمبفيلنغ عن حياة جان غيرسون مع دفاع قوي عن مذهبه المجلسي، وأصدر، بعد سنتين، طبعةً من رسالة ليوبولد بيبنبُرغ (Lupold of Bebenburg) التي كتبها في القرن الرابع عشر، ضد سلطات البابا (Schmidt, 1879, II, pp. 1, 325, 336). كما كشف ويمبفيلنغ عن شعور شديد، عميق مضاد لرجال الدين، وللإيطاليين، في كتابه الرئيسي **الاعتذار عن خطأ الجمهورية المسيحية** (*The Apology for the Christian Republic*)، في عام 1506. وقد خُصّص **دفاع** (*Apology*)، جزئياً، للسرد الإنساني المألوف لمساوئ رجال الدين، وبخاصة، بيع وشراء المناصب

(21) انظر: على سبيل المثال، النقاشات في: Holborn, 1937, p. 15 and in Dickens, 1974, pp. 40-42.

(*) Ticitean: نسبة إلى Tacitus وهو مؤرخ روماني قديم عاش حوالي 120 بعد الميلاد، واتصف أسلوبه بالدقة والبروز والتمييز.

الكهنوتية، واتخاذ المحظيّات. غير أن الهدف الرئيسي كان الفكرة الأساسية وهي فكرة طبقة كهنوتية منفصلة وذات امتيازات، وكانت النتيجة إخضاع مؤسسة الرهبنة، والسلطة القضائية لمحامي القوانين الكنسية، وتدخّل البابوية في الشؤون الألمانية، للنقد العنيف (Schmidt, 1879, I, pp. 122 - 123).

يمكن أن نجد أوسع جذور ذلك العداء القومي في إنجلترا، حيث لم تطبق مجموعة القوانين الرومانية بتاتاً، وحيث تنازعت مطالب البابوية ومحامي القوانين الكنسية، مع متطلبات القانون العام وتشريعات البرلمان. ويمكن ردّ مشاعر الخوف من الأجنبي وكرهه، وهنا مثّله قانونيو الكنيسة الإيطالية وكذلك مواطنيها المدنيين، إلى دفاع براكتون (Bracton) عن التقاليد في القرن الثالث عشر، وقد تكرر الكلام على تلك المشاعر، وبقوة، بعد قرنين من الزمان، من قِبَل السير جون فورتسكو (Sir John Fortescue) (حوالي 1394 - 1476) في كتابه **مديح قوانين إنجلترا** (*Praise of the Laws of England*). وعندما سأل الأمير قاضي القضاة، في مطلع حوارهما، ما إذا كان عليه أن يركّز على دراسة القانون المدني، أجاب، ببراعةٍ: إن مجموعة القوانين الرومانية كلها غريبة عن الطبيعة «السياسية» للدستور الإنجليزي (p. 25). بعدئذ، تعرض القانون المدني لعددٍ من النقود المفصَّلة، بينما حصل تجاهل بارز لآراء الكنيسة، وللحقوق الخاصة وسلطات البابا القضائية، وبوصفه رأساً للكنيسة. وقيل للأمير أن يركّز على دراسة التقاليد الإنجليزية والقانون الأساسي[22] الإنجليزي، وأن يعتبر «جميع القوانين الإنسانية» إمّا «تقاليد أو قوانين أساسية»، إلاّ إذا كانت قوانين الطبيعة، بشكل واضح (p. 37). بعد

(22) يسمى القانون الأساسي للبلاد، أحياناً، دستور البلاد.

ذلك حصل مديح لقوانين التقاليد استناداً إلى أنها [وهذا ما سيردده السير إدوارد كوك (Sir Edward Coke)، وبعده بيرك (Burke)] متكيّفة تكيّفاً كاملاً مع المزايا الخاصة للوضع الإنجليزي، بينما سلطات البرلمان مبرّرة على أساس أن كل إنسان إنجليزي يكون ممثّلاً عندما يُسنّ مرسوم تشريعي (pp. 39 - 41). وقد أدّت الحساسية الخاصة لتلك القوانين، نسبة إلى علاقتها بالحاجات والأحوال الإنجليزية، إلى القول إنها وحدها ما يستحق المعرفة. أما النتيجة القوية المتضمَّنة في ذلك كله، فتتمثَّل في القول إن أي محاولة للدفاع عن نمط آخر من القوانين القضائية يجب إدانتها، بوصفها مثلاً عن تدخل أجنبي.

وبحلول القرن السادس عشر كانت هناك علامات جديدة على انتشار تلك المشاعر التقليدية، مشاعر العداوة للسلطات القانونية للكنيسة، في أوساط عدد متزايد من الإنجليز، وبدرجة متزايدة من القوة. وإحدى الدلالات المهمة على ذلك الاتجاه قدمتها لنا كتابات إدمونـد ددلـي (Edmund Dudley) (1462 - 1510)، الـذي يُـتَـذكّـر، وبشكل رئيسي، لتعاونه الكهنوتي البارز والمشين مع ريتشارد إمبسون (Richard Empson)، في زمن حكم هنري السابع، وكانت النتيجة تضحية الكاهنين نتيجة لغضب البرلمان في بداية الحكم الجديد. كان دَدْلي محامياً عمومياً بحسب تدريبه، وقد دَرَس في غري إنْ (Gray Inn)، وأول ما جذب انتباه الملك معرفته القانونية الواسعة (Brodie, 1948, pp. 2-3, 9-10). وكما سبق أن رأينا كتب دَدْلي كتابه النظري الوحيد الخاص بالنظرية القانونية والسياسية، والذي عنوانه **شجرة الدولة** (*The Tree of Commonwealth*)، عندما كان ينتظر إعدامه في عام 1510. وقد نُبذ الكتاب، في بعض الأحيان، لاعتباره كتاباً محافظاً ومخيّباً للأمل، وعلى أساس أنه لا يتعدى أن يكون «قصة رمزية من قصص القرون الوسطى بلغت حدّ المحاكاة الأدبية

الساخرة» (Morris, 1953, p. 15). لا شك في أن صورة دَدْلي عن الدولة، صورة «شجرة جميلة خالية من العيوب، وقوية»، كانت صورة فيها مبالغة (p. 31). وقيل إن للشجرة جذوراً خمسة، أهمها محبّة الله، والجذور الأربعة الباقية هي: العدل، الإخلاص، الانسجام، والسلم (pp. 32 - 34). ووصف كل جذر بالقول أنه يحمل ثماره الملاءمة، التي هي: «الكرامة المشرِّفة» ثمرة العدل، و«الازدهار الدنيوي» ثمرة الإخلاص، و«الهدوء» ثمرة الانسجام، و«المثل الصالح» ثمرة السلم (pp. 51- 56). إن النظر إلى ذلك كونه وصفاً رمزياً لطيفاً، وأنه لا يتعدى أن يكون تكراراً للأفكار الشائعة في القرون الوسطى، قد يجعلنا نفقد الملاحظة التحذيرية التي تردّدت مرات ثلاثاً، عندما طرحت مسألة علاقة الكنيسة بتلك البنية. فعندما قال لنا دَدْلي، أولاً، إن الجذر الرئيسي للدولة هو محبّة الله، فقد خطر في باله «أنك ستقول الأساقفة، وأنهم لروحيّتهم، مسؤولون عن هذا الجذر» (p. 32). غير أنه، أكّد، مباشرة، على أن «الأمير هو الأرض التي يجب أن ينمو فيها هذا الجذر، وبشكل رئيسي» (p. 32). فالأمير هو الذي يجب أن يتأكّد من أن نظام الكنيسة الصالح محفوظ، وأن يحصل تجنّب «الخطر بيع وشراء المناصب الكهنوتيّة»، وأن على «الأساقفة وأمثالهم ممن يملكون الرعاية الروحية» أن لا يهملوها (p. 25). ويسمع التحذير الثاني عندما يطالب دَدْلي بأنه يجب أن يكون جذر الإنسجام «مثبتاً تثبيتاً جيداً في رجال الدين في هذه المملكة» (p. 44). وأخبر الملك أن يعتني عنايةً خاصة بالتثبّت من أن هذا الجذر لا يتعرض للتلف أو الإزعاج من قِبَل محاولات الكنيسة فرض حقوقها القانونية وامتيازاتها الخاصة (p. 42). غير أن أعلى نغمة عداوة عزفت، عندما كان دَدْلي يبحث في ضرورة أن ينتج كل جذر ثماره الملائمة. فقيل إن هناك خطراً بأن يشتهي ويرغب رجال الدين «فاكهة الكرامة المشرِّفة» التي للحكام الزمنيين

في المملكة (p. 56). فنصح الملك بتقليص أي مطمح من المطامح الدنيوية يهتم له أعضاء قيادة الكنيسة، وأن يكون ذلك قبل أي شيء آخر. وعليه أن يتأكّد من «أن لا يشغل أي واحد منهم أي وظيفة زمنية»، وأن يصرّ على أن «يظهروا ككهنة حقيقيين لكنيسة المسيح» بحصر أنفسهم في «التبشير بكلمة الله، بصدق، وبوضوح، ونقلها إلى الرعايا الزمنيين» (pp. 25, 42 - 43). لذا نقول إن عقيدة دَدْلي أبعد ما يكون عن أن تكون محافظة، إنها مارسيليانية (Marsiglian) بطابعها.

وإننا نلفى العداوة المتزايدة ذاتها لسلطات الكنيسة قد أظهرها المحامون العامون الإنجليز عشيّة الانفصال عن روما. وكان أبرز مثل على ذلك التطوّر متمثلاً في عمل كريستوفر سانت جيرمان (Christopher St. German) (حوالي 1460 - 1540)، الذي كان محامياً متمرّساً وكان عمره يزيد على السبعين عاماً، عندما وقع الانفصال الهنروي. ويبدو أن سانت جيرمان قد مارس عمله في جوّ غامض نسبياً، في إنّر تمبلْ (Inner Temple) إلى عام 1511، ويبدو أنه تقاعد، بعد ذلك. غير أنه عاد وظهر في مجرى العشرينيات (1520s)، وأنتج منذئذٍ حتى وفاته في عام 1540 سلسلة من الهجومات الراديكالية المتزايدة والمؤثرة للغاية على السلطات القضائية للكنيسة (Hogrefe, 1937).

أول ما تجلت النتائج السياسية لفلسفة سانت جيرمان القانونية في كتاب **حوار** (*Dialogue*) باللغة اللاتينية حول مفهوم القانون، الذي نشره في عام 1523. وقد اتخذ الكتاب شكل نقاش بين دكتور وطالب حول أسس القانون، وتألف، رئيسياً، من عرضٍ، قام به الدكتور لتدرّجات مختلفة للقانون - القانون الأبدي، قوانينِ الطبيعة، وقوانين الله - والعلاقة بينها وبين قوانين إنجلترا (Chrimes, 1936, pp. 204 - 214). والحاصل هو القول، وبطريقة فورتسكيو (Fortescue)،

إن قوانين التقاليد في إنجلترا يجب اعتبارها الأعلى من كل ما عداها. وكما لاحظ كرايمز (Chrimes)، إن قراءة الكتاب كأنها قراءة لنظرة فورتسكو القانونية (Chrimes, 1936, p. 204). وحصل التأكيد على أصوات ذلك الوضع الخافتة والمضادة لرجال الدين وبصورة قوية، في عام 1531، عندما ترجم سانت جيرمان الحوار إلى اللغة الإنجليزية فصار عنوانه **الدكتور والتلميذ** (*Doctor and Student*) - وبهذا الشكل استعمل الكتاب بوصفه كتاباً مدرسياً في النظرية القانونية الإنجليزية حتى زمن بلاكستون (Blackstone). وأضاف سانت جيرمان، في تلك المرحلة، حواراً ثانياً (سبق نشر، منفصلاً في عام 1530) مع ملحق مهم مؤلف من ثلاث عشرة «إضافة» فيها «نظر، وبشكل خاص» في «سلطة البرلمان بالنسبة إلى الروحانية والقضاء الروحي» (sig. A. Ib)[23]. وخلال السنة التي تلت، شنّ سانت جيرمان حملةً كبيرة ضد الطبقة الكهنوتية - ونجم عنها انخراطه في سلسلة عنيفة من المبادلات مع السير توماس مور (Pineas, 1968, pp. 192 - 213). وافتتحت حرب الكراسات بنشر رسالة لسانت جيرمان «تتعلق بالانقسام بين الروحانية والزمنية في عام 1532. ردّ مور (More) بكتابه **دفاع** (*Apology*)، وردّ عليه سانت جيرمان بحوار «بين إنجليزيين» يحملان اسمين غير إنجليزيين هما: سالم (Salem) وبيزانس (Bizance)، وردّ مور على النار بكراسته *Debellaction of Salem and Bizance* (Baumer, 1937, pp. 632 - 635). وعند هذا الحدّ لم يعد سانت جيرمان مستعداً لأن يكتفي بالشك بحق المحاكم الكنسية بمقاضاة الهراطقة المزعومين، بل،

---

(23) انظر: Baumer, 1937, p. 633. كذلك صدرت «الإضافات الجديدة» على صورة كراسة منفصلة عنوانها: **رسالة قصيرة تدعى الإضافات الجديدة** (*A Little Treatise Called the New Addition*)، ومن هذه النسخة استقيت استشهاداتي.

بالشك ببنية سلطات الكنيسة كلها. فكان لجوؤه الأساسي في **بحث** (*Treatise*) إلى القول بسيادة الدستور، وبالتالي إلى حق الملك القاطع في البرلمان في إزاحة أي «تقاليد شرّيرة» تتمسك بها السلطات الكنسية (pp. 232 - 240). وهذا، بدوره، أدّى به إلى التأكيد على أنه باحتفاظهم بنظام قوانين موازٍ، فإن قادة الكنيسة تجاوزوا، وعديد المرات سلطتهم» و«حاولوا القيام بأمور ضد قانون المملكة» (pp. 232 - 233). وأخيراً، تابع سانت جيرمان إكمال حملته بكرّاسته **جواب على رسالة** (*Answer to a Letter*) نشرت في عام 1535 (Baumer, 1937, pp. 644, 649). وهنا، توصّل، وبصورة مستقلّة إلى النتيجتين الرئيسيتين اللتين كان الدعاة الحكوميون، في ذلك الوقت، يعرضونهما بوصفهما جزءاً من الحملة الرسمية الرامية إلى شرعنة قطع هنري علاقاته مع روما. فأكّد على أن البابوية لا تملك أي حق بممارسة أي سلطات قضائية في إنجلترا، وبالتالي يجب اعتبار الدرجة الجديدة لسيطرة هنري على الكنيسة استمراراً لمجموعة من الحقوق لا بدّ من أن يكون سابقوه الأسلاف قد اختاروا تفويضها. وبحسب وصف **الرسالة** للوضع، فإن مطالبة الملك بأن يكون «الرأس الأعلى لكنيسة إنجلترا» لا ينطوي على أي انتحال «لأي سلطة جديدة» على رعاياه «لم تكن له من قبل» (sig. A, 3a). وكان سانت جيرمان مستعداً، هو الآخر، في تلك المرحلة، أن يعرّف قيادة الملك للكنيسة، ويبرهن على أنها يجب أن تشمل كل السلطات القضائية (potestas jurisdictionis)، بما في ذلك «سلطة الإعلان عن الكتاب المقدّس وتفسيره، وبالتالي تحديد العقيدة (sig. F, 6a; sig. G, 3a). والافتراض الراديكالي والمارسيلياني (Marsiglian)، في حقيقة الأمر، والذي يقع في أساس تلك المطالب، هو أن السلطة القمعية والقضائية أجمع يجب اعتبارها مدنية بالتعريف، لذا لا بدّ من أن يكون بمثابة عمل اغتصابي من قِبَل الكنيسة إذا ما طالبت بأي من

تلك القدرات لنفسها. وهكذا، كانت النتيجة المقابلة التي توصّل إليها سانت جيرمان تفيد أن جميع تلك السلطات يجب أن تناط بسيادة القانون العام، ويعهد بالسلطة التشريعية، كلها، لسيادة الملك في البرلمان.

وأخيراً، إزداد التعبير عن مشاعر العداء لسلطات الكنيسة عشيّة حركة الإصلاح الديني من قِبَل السلطات المدنية ذاتها. وأول ما كان اعتراضها على الامتيازات والسلطات القضائية التقليدية المدّعاة من قِبَل الطبقة الكهنوتية. وترافق ذلك، في أغلب الأحيان، مع إغراء متزايد بإلقاء نظرة مفترسة على الممتلكات الواسعة التي كانت في حيازة عدد كبير من المتّحدات الاجتماعية الدينية التي نجحت، حتى ذلك الزمن، في جمعها. وقد لوحظت تلك المواقف، وبصورة خاصة، في الأقطار التي صارت، في ما بعد، أكثر إخفاءً بالإصلاح اللوثري. فقد بدأت الراديكالية (Rad) السويدية، على سبيل المثال، حملة مضادة للكهنوتية في عام 1491، منهيةً فترة طويلة من العلاقات الهادئة مع السلطات الكنسية، بالشك في امتيازاتها المالية، وفي مقدار الثروة الأرضية التي تتمتع بها الكنيسة السويدية (Roberts, 1968, p. 62). وبادرت الحكومة الإنجليزية في الوقت ذاته تقريباً بإطلاق حملةٍ مماثلة. فعلى الرغم من أن حكم هنري السابع كان يتصف، بصورة عامة، باستمراريةٍ في العلاقات التقليدية وعلاقات المودّة مع الكنيسة، فقد حدث عددٌ من التحركات الرسمية بغية تقليص امتيازات رجال الدين، وتحسين قدرة الملك على جمع ضرائب منهم. فقد سعى واقتضى المرسوم التشريعي لعام 1491 إلى إنقاص الإعفاءات من الضرائب التي كان قد نجح عدد من مقرّات الأخويّات الدينية في الحصول عليها في مجرى حروب الورود (Wars of roses) (Chrimes, 1972, p. 243). وصدرت سلسلة من المراسيم التشريعية في الأعوام 1489، 1491 و1496 - ومُدِّدت في

عام 1512 من قِبَل هنري الثامن - فأطلقت حرب استنزاف ضد النظام المعروف باسم «مساعدة رجال الدين» - وهو النظام الذي مكّن رجال الدين من تأمين الحصانة من المقاضاة في المحاكم العادية في حال وجود قضايا جرمية عديدة بحقهم (Chrimes, 1972, p. 243). غير أن أكثر الحملات دراماتيكيةً ضد طبقة رجال الدين شُنَّ في سلسلة **غرافامينا** (*Gravamina*)، أو «شكاوى الأمة الألمانية» التي بدأت تظهرها المجالس التشريعية التابعة للإمبراطور في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وبدأت الممارسة الجدّية في وقت مبكر من قِبَل المجلس التشريعي لمدينة فرانكفورت، في عام 1456، وأعيد إحياؤها من قِبَل الإمبراطور ماكسيميليان (Maximilian) عشيّة حركة الإصلاح الديني (Dickens, 1974, pp. 7 - 8). وعهد بمهمّة مراجعة قائمة التهم إلى جاكوب ويمبفيلنغ، الذي استجاب في عام 1515 فأعدّ قائمةً مؤلفةً من عشر مواد هاجمت امتيازات رجال الدين وسلطات البابا أيضاً (Schmidt, 1879, I, 116 - 117). وبلغ ذلك التقليد ذروته بعد احتجاجات لوثر الأولى، عندما توسعت قائمة عام 1515 لتصل إلى ما ينوف على مائة تهمة ذكرها مجلس وورمز التشريعي (Diet of Worms) في عام 1521. ولا حاجة لذكر المفارقة التاريخية. فقد حدثت: عندما قام المجلس التشريعي ذاته الذي كان قد أدان هرطقة لوثر بإصدار **بيان بالمظالم** (*Statement of Grievances*) ضد الكنيسة، وكان الأكثر إلفاتاً من سواه. فبدأ مؤلفو **البيان بالتشكّي** من «المساعدة لرجال الدين»، مناقشين وقائلين، إن النظام «يعمل على تشجيع أكبر رجال الدين على الأعمال الشريرة، لأن المحاكم الكنسية تعفيهم من الضرائب والعقاب، مهما كانت إساءاتهم» (p. 58). وتلا ذلك قولهم إن رجال الدين «يقلّلون من قيمة السلطة المدنية»، لأنهم «يجرّون البشر العاديين إلى المحاكم الكنسية وفي الوقت نفسه، «يحصلون على ما يريدون» من السلطات القضائية

للمحاكم العادية (p. 62). وقبل كل شيء، تشكّوا من الثروة المتطرفة والسلطة المبالغ بها، والمتعجرفة للكنيسة. ورأوا: إذا لم تضبط «فإن الأملاك المدنية، كلها، ستشتريها الكنيسة مع مرور الزمن» (p. 58).

كانت النقطة الأخرى التي دار حولها نزاع أكبر والتي بدأت السلطات المدنية بتطبيق ضغط متزايد على الكنيسة بسببها، على علاقة بالسلطات القضائية المتجاوزة للقومية، والتي كانت، تقليدياً، تمارس من قِبَل البابا. فكان هناك شعور متنامٍ من الحنق على حق البابوية بالتصرف كونها جامعة ضرائب لنفسها والسيطرة على منح الرتب الكنسية ذات الدخل في كل من الكنائس القومية. والذي حصل في أقطار عدة هو أن السلطات المدنية نجحت في المساومة مع البابوية والحصول على تنازلات منها في كل من تلك النقاط الحيوية. وهذا مكّنها من المحافظة على علاقات ودّية، نسبياً، مع الكنيسة، والنجاح، في الوقت نفسه، في التأكيد على وضعيتهم حكاماً بوصفهم «إمبراطوريين» يمارسون سيطرة قضائية كاملة في نطاق أراضيهم. وكانت فرنسا أول مملكة تمكنت من تحقيق مثل ذلك الحلّ لتلك التوتّرات. ولم يكتفِ المرسوم البراغماتي في بورج (Pragmatic Sanction of Bourges) في عام 1438، بتبنّي أطروحة المذهب المجلسي، بل نجح، وبشكل حاسم، في تقليص سلطات البابوية في فرنسا، فتعرّض حق البابا في جمع الضريبة السنوية (Annates) للشك والاعتراض، وحقه في «التوسل» لصالح مرشح معين لرتبة ذات دخل، انتقل إلى الملك، في معظم الحالات (Petit - Dutaillis, 1902, p. 268). وبمعزلٍ عن إعادة إدخال مداخيل السنة الأولى(*) (Annates)، فإن جميع تلك التنازلات تمّ تثبيتها من قِبَل

(*) Annates: تعني دخل الأبرشيّة أو الموظف الكهنوتي ذي الدخل في السنة الأولى، يدفع للإدارة البابوية.

اتفاقية بولونيا (Concordat of Bologna) في عام 1516 (Lemonnier, 1903, p. 254). وفي هذا الوقت عقدت مجموعة من الاتفاقيات المماثلة والكاسحة بين البابوية والسلطات المدنية، في إسبانيا. فبعد نزاع طويل مع فرديناند (Ferdinand) وإزابيلا (Isabella) تنازل سكستَسْ الرابع (Sixtus IV)، في عام 1482 عن حق «التوسل لرتبة»، ووجوب نقله إلى الملك في جميع حالات التعيين الكنسية الكبرى (Elliott, 1963, pp. 89 - 90). وبعد أربع سنوات كسب الملك حقاً مماثلاً، نعني به، حق الرعاية والتمثيل في جميع أنحاء مملكة غرناطة (Granada) المحتلّة، ومدّد تطبيق التنازل نفسه، في عام 1508، ليشمل كل كنيسة في العالم الجديد (Elliott, 1963, p. 90).

وحيثما أمكن تنظيم مثل تلك الاتفاقيات، فإن الحكومات الداخلة فيها - كما في فرنسا وإسبانيا - ظلّت وفيّةً للكنيسة الكاثوليكية طيلة زمن الإصلاح الديني. غير أنه في الأقطار التي ظلّت فيها النزاعات حول مداخيل السنة الأولى والتعيينات والتوسّلات من دون حلّ - كما في إنجلترا وألمانيا واسكاندينافيا، فإن الضغوط على البابوية استمرت في التفاقم. وحتى قبل أن تسمع احتجاجات لوثر خارج ألمانيا، وصلت تلك الضغوط إلى حدّ القطيعة، تقريباً.

وبلغ الحال مستوى الخطر، في الدانمارك، في عهد كريستيان الثاني (Christian II) عندما أعلن في عام 1521 - 1522 دستور بايريتن (Byretten) المدني والكنسي. وقد أنهى ذلك جميع التوسّلات إلى روما، واللجوء إلى روما لإلغاء سلطات المحاكم الكنسية في جميع القضايا التي تشمل الملكية، وتأسيس محكمة ملكية جديدة ذات سلطة أخيرة للبتّ في جميع القضايا الكنسية والمدنية (Dunkley, 1948, pp. 25 - 27). ونشبت في الوقت ذاته أزمة شبيهة في السويد. فذاك غستاف فاسا رفض، عند تسنّمه العرش في عام

1523، الاعتراف بتعيين البابا (أحدهم) لأسقفية سكارا (Skara)، وقيل إن انفصال الكنيسة السويدية عن روما لا بدّ من أن يكون قد حصل في ذلك الوقت، ومنذ تلك المسألة (Bergendoff, 1928, p. 10). وفي ذلك الوقت، بدأت ضغوط مماثلة بتوليد علامات منذرة بالسوء عن قطيعة بين الحكم (regnum) والكنيسة (sacredotium)، في إنجلترا. وأول التصدّعات بدأ يظهر في مسألة النشاطات البابوية في جمع الضرائب. فعندما أرسل البابا المسؤول عنده عن جمع الضرائب بيتر غرايفيرس (Peter Gryphius) إلى إنجلترا في عام 1509، منعته الحكومة من العمل ما يزيد على العام (Pickthorn, 1934, p. 111). وعندما طلب البابا إعانة مالية، بعد ست سنوات، لتمويل حملة صليبية مزعومة، رُفض ذلك الطلب رفضاً مباشراً وصريحاً (Lunt, 1962, pp. 160 - 161). غير أن هجوم الحكومة الكبير تطوّر عندما حاول المجمع الكنسي، في عام 1515، الاحتجاج ضد المرسوم التشريعي المحدّد مساعدة رجل الدين، والذي سُنَّ في عام 1512. فقد ناقش محامو الكنيسة قائلين: بما أن الرأس القانوني للكنيسة هو البابا، وليس الملك، فقد تجاوز الملك سلطته في طلبه إخضاع رجال الدين للمحاكم المدنية (Pickthorn, 1934, pp. 115 - 116). وبدوره، حثّ ذلك الملك والقضاة على إصدار - ما ينذر بتغييرات أيديولوجية آتية - نعني، إصدار إعلان متصلّب عن علوّ سلطتهم على السلطات القضائية المزعومة للبابا. فأعلنوا أن المجمع الذي انعقد يجب أن يخضع بأجمعه لتهمة (praemunire) التي تعني سعيه وطلبه استبدال سلطة الملك بسلطة أجنبية. ومضى الملك فألقى خطاباً في المجمع، أكّد فيه مجدداً، وبشكل قوي، على الحقوق «الملكيّة» للتاج البريطاني. وكانت الحجّة الرئيسية التي وظّفها - بتحدٍّ مباشر للقانون الكنسي - هي أن «ملوك إنجلترا في الماضي لم يكن فوقهم من هو أعلى سوى الله». وفي رزانة، حذّر أساقفته - منذراً

بسوء آخر سيقع - بالقول «إننا سنحتفظ بحقوق التاج في هذه المسألة» ضد أي إدعاءات يقدمها البابا أو الكنيسة (Pickthorn, 1934, p. 117).

لا بدّ لنا من العودة، من جديد، إلى الشكاوى الرئيسية (*Gravamina*) للأمة الألمانية، للحصول على أكثر الأدلّة درامتيكية، وهو أنه قبل احتجاج لوثر الأولي كان الوضع قد دخل في أزمة في العلاقات بين البابوية والسلطات المدنية. فقد كانت قوائم الشكاوى الرئيسية تركّز، دائماً، على مقدار سلطات البابا في ألمانيا، وعندما أعاد ويمبفيلنغ تحرير التهم عشيّة حركة الإصلاح الديني، أكّد تأكيداً ساحقاً على هذه الشكوى ضد الكنيسة. وهي أن البابوات أخفقوا في التقيّد ببيانات أسلافهم» و«انتهكوها بإداراتهم» (المادة I). فكانوا، وباستمرار «يرفضون الانتخابات لمناصب الأسقفيات في ألمانيا»، ويفرضون مرشحيهم هم، الذين كانوا عديمي القيمة (المادتان II وIII). واحتفظوا بأفضل الرتب ذات الدخل لأعضاء المحكمة البابوية، مهملين البقية (المادتان IV وV). وقبل كل شيء أمروا بمطالب مالية جشعة «مستمرين في ابتزاز الضريبة السنوية (Annates)، وفرض المزيد من الضرائب الجشعة على الشعب الألماني (المادة V)[24]. وعندما حرر ممثلو سواد الناس في المجلس التشريعي في وورمز (Diet of Worms) بيان شكاواهم، بعد ست سنوات، أعيد تكرار تلك الاحتجاجات. فتشكّوا، من جديد، من أن «روما تمنح المناصب الألمانية ذات الدخل إلى من ليسوا مؤهلين، وليسوا متعلمين، وإلى أشخاص غير ملائمين»، وأن «الضرائب والتقدمات المالية» التي دفعتها الأمة الألمانية كانت «ترفع مقاديرها كل يوم، تقريباً»، من قِبَل الكنيسة

(24) للاطلاع على قائمة التهم تلك، انظر: Schmidt, 1879, I, pp. 116 - 117.

(pp. 54 - 55). وقبل كل شيء، تشكّوا من طريقة استعمال السلطات القضائية البابوية لانتهاك حقوق السلطات المدنية. وباستمرار، كانت الكنيسة تطالب بسلطات إضافية «لكي تكون محاكمة القضايا المدنية في المحاكم الكنسية المنحازة بآرائها وحكمها» (p. 53). وأعظم ضيم من ذلك كله - هو التهمة الأولى الموجودة في القائمة كلها - يَمْثُلُ في أن جميع الاستئنافات تذهب، دائماً، إلى روما «بدايةً» حول «القضايا الدنيوية، وتلك ممارسة «لا تؤدي إلاّ إلى التقليل من كفاءة السلطات المدنية» (p. 53).

لا عجب، استناداً إلى تلك الخلفية، خلفية العداوة المتزايدة لسلطات الكنيسة، أن نجد أنه، ما إن بدأت حركة الإصلاح الديني تجمّع زخماً، حتى وجد معظم هؤلاء النقاد العلمانيين أنفسهم منجذبين انجذاباً متزايداً نحو القضية اللوثرية. ويمكن ملاحظة ذلك، أولاً، في أوساط أكثرية النقّاد القانونيين والإنسانيين الذين درسناهم. فقد تحوّل ضيم قادة الحملات المضادّة للسلوك الكنسي في إنجلترا، ومن بينهم بارلو (Barlowe)، وروي (Roy) وفِشْ (Fish)، إلى اللوثرية في مجرى العشرينيّات (1520s) (Clebsch, 1964, pp. 229 - 231). ويبدو أن فِشْ صار يعمل بائعاً للكتب اللوثرية والترجمات المحظورة من قِبَل سلطة المراقبة، والدليل على ذلك أنه عندما استدعي روبرت نكتون (Robert Necton) إلى المحكمة أمام وولسي (Wolsey)، في عام 1528، للردّ على تهمة الهرطقة، اعترف أنه أخبر أن «لدى السيد فِش نسخاً جديدة من العهد الجديد للبيع»، وأنه ابتاع منه عدة دزينات من نسخ ترجمة تاينديل (Mozley, 1937, pp. 349 - 350) ويمكن ملاحظة العملية ذاتها في أوساط الكتّاب القادة المضادين للسلوك الكنسي، في ألمانيا. وأخيراً تردّد ويمبفيلنغ، لكن فون هتِّن صار مرتداً وملتحقاً، بالإيمان الجديد. وعلى الرغم من أنه

صرف النظر عن النقاش في مسألة صكوك الغفران، عادّاً إيّاها مثلاً آخر من الشجار الرهباني، فإنه، سرعان ما توصل إلى الاقتناع - وللسخرية حصل ذلك عن طريق بطله إراسموس - بضرورة أن يرى النتائج المتضمّنة والأوسع لاحتجاج لوثر وميلانكثون (Melanchthon)، وراح يراسلهما (Holborn, 1937, pp. 102, 122). ولم يمضِ وقت طويل، من بعد ذلك، حتى أعلن للوثر قائلاً: «أنا معك» و«سوف أقف إلى جانبك، مهما كلّف الأمر» (Holborn, 1937, p. 125). وعندما استدعي لوثر للحضور إلى وورمز (Worms) في العام الذي تلا، كتب إليه فون هتّنْ مؤكداً: «لا تشك بثباتي، أبداً» (Holborn, 1937, pp. 157 - 160, 171).

غير أن النقطة ذات الأهمية التاريخية الرئيسية تمثّلت، ولاريب، في أن معظم الحكام المدنيين في أوروبا الشمالية بدأ يشعر بانجذاب مشابه نحو القضية اللوثرية. وعندما يكون غير قادر على الحصول على اتفاقيات مُرْضِيَة مع البابوية، يبدأ بالتغزّل بالأفكار اللوثرية، وبهذه الطريقة صعّدوا ضغط حملاتهم ضد الكنيسة إلى حدّ القطيعة. وأول ما حدث ذلك كان في سياق حملاتهم لتحسين سيطرتهم على الامتيازات المالية والثروة الأرضية للكنيسة داخل مناطقهم. وقد وفّر السعي المكثّف والقوي وراء تلك الأهداف الخلفية المباشرة [طبقاً لما قاله مرجع مثل لورتز (Lortz)] الدافعَ الرئيسي، في كل قطر، للقبول الرسمي بالإيمان اللوثري (Lortz, 1968, I, pp. 158 -164)، وانظر أيضاً (Grimm, 1948, p. 87). وصحيح القول أن تلك العملية بدت أقل تحديداً في ألمانيا مما كانت عليه في أمكنة أخرى، ومرّد ذلك، جزئياً، إلى قبول الإصلاح الديني في المدن الألمانية الذي كان عمليةً أكثر شعبية وأقل تشاؤماً مما افترضه ذلك الشرح، وكذلك، لأن العديد من الأمراء الألمان أثبتوا أنهم عاجزون عن تحقيق المكاسب

المالية التي أملوا بالحصول عليها من تبنّيهم للإيمان اللوثري - على الرغم من أن دوافعهم كانت دوافع مرتزقة جشعين[25]. غير أن الواضح الذي ظلّ، هو أن تلك الطموحات، في ألمانيا ذاتها، وفَرت، في أغلب الأحيان، الدافع المسيطر على سلوك السلطات المدنية. فترافق ارتداد ألبرت هوهنزوليرن (Hohenzollern) المبكر إلى المعسكر اللوثري مع تحويل أراضي الفرسان التوتونيين إلى أملاك مدنية، كما ترافق إصلاح فيليب هِسْ (Philip of Hesse) في عام 1526، مع وضع اليد على أراضي الأديرة، وقد تمّ تقييم مكاسب فيليب من ذلك بأنها كانت «كبيرة جداً» (Cartsen, 1959, p. 161). وعندما نتحول إلى الكلام على الملكيات القومية الموحّدة، نجد أن المطامح ذاتها قد اقتفيت، في كل حالة. وفي السويد أعلن غوستاف فاسا (Gustav Vasa) عن قبوله الرسمي بالإصلاح الديني، في عام 1524، عبر تحويل تسلّم ضريبة العُشر[*] (tithe) التي كانت تذهب إلى الكنيسة، إلى التاج، وأكمل العملية، بعد ثلاث سنوات بمصادرة أملاك الكنيسة كلها (Bergendoff, 1928, pp. 15, 40 - 41). وفي الدانمارك أُطلقت حملة مماثلة من قِبَل فريدريك الأول (Frederick I)، الذي بدأ بالاستيلاء على أراضي الأديرة، منذ أوائل عام 1528، واكتملت العملية في عهد كريستيان الثالث (Christian III)، الذي أرفق صرفه للأساقفة، في عام 1536، بإلغاء جميع سلطاتهم المدنية، ومصادرة أراضيهم (Dunkley, 1948, pp. 55 - 59, 70 - 71). وفي إنجلترا سبقت القطيعة مع روما، في أوائل الثلاثينيّات (1530s)، حملةٌ مضافة لها الطابع ذاته، وقد بدأ الانشقاق بهجوم على دفع الضريبة السنوية (Annates)، وتبعه، مباشرة، تحويل جميع أراضي

(25) انظر حول هذه النقاط: Chrisman, 1967 and Moeller, 1972.

(*) Tithe: تعني عَشْر الغلّة أو المال، الذي كان يدفع إلى الكنيسة.

الأديرة إلى السلطة المدنية، وبدا أن تلك الحركة قد تم تخطيطها، مقدّماً، ومنذ وقت طويل.

ويمكن رؤية رغبة السلطات المدنية، ذاتها، في دفع حملاتها ضد الكنيسة إلى حدّ القطيعة، في محاولاتها المديدة لتقليص السلطات البابوية فوق القومية. ولا شك في أن أوضح مثل كان في نزاعات هنري الثامن مع البابوية حول مسألة طلاقه من زوجته[26]. فعندما اعتلى العرش في عام 1509، كان هنري قد تزوج من كاثرين أراغون (Catherine of Aragon)، أرملة شقيقه الأكبر الأمير آرثر (Prince Arthur). وبحلول عام 1525، أقنعته سلسلة من حالات الإجهاض أن زوجته لن تنجح في إنجاب وريث ذكر. وبحلول عام 1527، رغب في الزواج من آن بولين (Anne Boleyn). وفي كل الأحوال كان تواقاً إلى ذلك (Scarisbrick, 1968, pp. 149 - 150). لذا، التمس من البابا كليمانت السابع (Clement VII) أن يمنحه طلاقاً. ولا ريب في أن للملك قضيته في القانون الكنسي، لكن مجموعة من الظروف السياسية في روما، بعد عام 1527، حالت دون الحصول على موافقة البابا (Scarisbrick, 1968, pp. 163 - 197). فوجد الملك ووزراؤه أنفسهم ملزمين بوضع ضغط متزايد على الكنيسة. أولاً، أصروا على إعادة المحاكمة في قضية الطلاق. وتلا ذلك دعوة البرلمان إلى الانعقاد، في عام 1529، وتشجيعه على التعبير الحرّ عن مشاعره القوية المضادة للكهنوت، والتي كانت تجيش وتغلي منذ قضية هَنْ (Hunne). وأخيراً، اتهموا الطبقة الكهنوتية كلها بتهمة اللجوء إلى سلطة أجنبية بدلاً من سلطة البلاد

---

(26) أخذت التفاصيل الآتية، وبشكل رئيسي، من: Dickens, 1964، وهو الشرح الذي أنا مدين له كثيراً. انظر: pp. 151 - 156.

(praemunire) وطلبوا إليها أن تشتري عفو الملك من طريق دفع غرامة مالية كبيرة (Lehmberg, 1970, pp. 109-113). وعلى كل حال، لم يتمكن أيّ من تلك الإيماءات من ترويع البابا. وكانت النتيجة هي: بما أن الملك ظلّ مصمماً على الحصول على الطلاق، فقد عمد إلى زيادة ضغطه على الكنيسة إلى حدّ الانفصال بغية الحصول عليه باستحقاق.

بدورها، ساعدت ظواهر التغزّل بالمواقف اللوثرية من قِبَل الحكام المدنيين في أوروبا الشمالية، أكثر من أي شيء آخر، في تقدّم قضية الإصلاح الديني والكنيسة اللوثرية. وهناك شك، طبعاً، في ما إذا كان الحكام المدنيون مهتمين اهتماماً جوهرياً بالوصول إلى تلك النتيجة. إن توقيت وطابع حركات الإصلاح اللذين أطلقوهما معاً توحيان بأنهم كانوا غير معنيين كثيراً بعقائد الإصلاح، إلاّ لقيمتها الواضحة، كأسلحة أيديولوجية، في صراعاتهم على السيطرة على ثروة الكنيسة وسلطتها. فبعض الحكام (وهنري الثامن منهم، بشكل بارز) لم يظهروا، على الإطلاق، أي ميل ليصيروا لوثريين، في حين أن الآخرين الذين ارتدّوا، فعلياً (مثل غوستاف فاسا) قَبِل الإيمان اللوثري عادّاً إياه مجرد وسيلة لزيادة غاياتهم ذات المصالح الذاتية. ومع ذلك فإن مسألة الدافع ليست بالمسألة الحاسمة. فقد كانت المسألة الرئيسية عند السلطات المدنية تتعلق بشرعنة حملاتهم ضد سلطات الكنيسة. فعندما قرروا شجب السلطات القضائية البابوية، صاروا يبحثون عن حجج تميل إلى البرهان على أن الكنيسة، ككل، لا حقَّ لها في ممارسة أيٍّ من مثل تلك السلطات القضائية. وذلك، بدوره، قادهم إلى تشكيل قضية مشتركة مع اللوثريين، فمهما كانت دوافعهم، كان الحاصل، في كل قضية، هو ذاته، أي: برهن انتشار الهرطقة اللوثرية أنه كان الثمن لانفصالهم عن روما. والشيء نفسه

ينطبق في حالة الحملات التي شنّوها للسيطرة على ثروة الكنيسة. فعنت حاجتهم لشرعنة تلك الحركة، أنهم وجدوا أنفسهم يبحثون عن أي حجج تُظهر أن الكنيسة الحقيقية لا تتعدى أن تكون جماعة إيمان (congregatio fidelium)، لذا، ليس لها حق شرعي في امتلاك سلع دنيوية واسعة. ومن جديد نقول: إن ذلك قادهم إلى التحالف مع اللوثريين، ونقول، أيضاً، إنه مهما كانت دوافعهم فإن الحاصل كان ذاته، أي: برهن ثمن الجشع الأميري على أنه المصادقة على إصلاح «كامل وإلهي».

الفصل الثالث

انتشار اللوثرية

لطالما شبّه خصوم لوثر حركة الإصلاح الديني بالطاعون، معتبرينها جالبة الموت الروحي، وبمقياس مروِّع[1]. وقد سعينا، حتى الآن، إلى شرح سبب كون المرض معدياً للغاية في مساحةٍ واسعة مثل أوروبا الشمالية. وبقي علينا أن ننظر في المراحل التي انتشر فيها الوباء أي المراحل التي نجحت فيها العقائد الاجتماعية والسياسية التي ارتبطت بحركة الإصلاح الديني، في اكتساب تأييد شعبي واسع، وفي النهاية، حصول اعتراف رسمي بها، من قِبَل الحكام المدنيين في ألمانيا وإنجلترا واسكانديناڤيا.

---

(1) قام بالمقارنة التشبيهية عددٌ من معاصري لوثر، أنفسهم مثلاً، جون مير (John Mair) الذين كانوا من نقاد الكنيسة الكبار. وكما كان مير معارضاً مقتنعاً للملكية البابوية، فقد شنّ هجوماً قوياً على صكوك الغفران في كراسته **شروح واضحة للأناجيل الأربعة** (*Clear Exposition of the Four Gospels*)، في عام 1529 (انظر: folxxxiva). ومع ذلك، فإن مقدمته للكراسة: **شروح واضحة** تصف الإصلاح الديني بأنه «مرض معدٍ»، وتهاجم اللوثريين بوصفهم طائفة وبائية» (انظر: sig. Aa, 2a).

الدّعاة الأوائل

اتخذت المرحلة الأولى لتطور اللوثرية بوصفها أيديولوجيا سياسية صورة حملة دعائية شرع فيها عددٌ من التلاميذ الأقربين إلى لوثر في توضيح وتوسيع رؤاه غير المتماسكة، نسبياً، عن طريق إنتاج سلسلة من الرسائل المترابطة عن الحياة الاجتماعية والسياسية. وكان أفعل المسهمين في ذلك التطور أوسياندر (Osiander)، وإبرلِنْ فون غونزبورغ (Eberlin von Günzburg)، وطبعاً، ميلانكثون (Melanchthon). ولم تظهر أهم ملاحظات أوسْياندر السياسية إلاّ في نهاية العشرينيّات (1520s)، أما إبرلِنْ وميلانكثون فكانا من أوائل اللوثريين الذين بحثوا في المتضمّنات السياسية للعقيدة الجديدة. فكتب إبرلِنْ بتوسّع في الموضوعات السياسية، وكانت أكثر إسهاماته أصالةً كرّاسة محلّية عنوانها **الاتحاديون الخمسة عشر** (*The Fifteen Confederates*). التي ظهرت، أول ما ظهرت، في عام 1521. وأصدر ميلانكثون، مقالةً مهمة حول مفهوم «السلطة العالمية»، في العام ذاته، ونشرها بوصفها نتيجة بحثه الشامل الخاص في **موضوعات عامة في الثيولوجيا**[2] (*Common Topics in Theology*) ولم يمضِ وقت طويل حتى بدأ الشعور بوقع تلك الأعمال، ومعها كتابات لوثر السياسية، في إنجلترا، وبخاصة بين الذين ارتدّوا - مثل تايندل وبارنز (Barnes) - والذين ذهبوا إلى الدراسة في ويتنبرغ (Wittenberg) في أوائل العشرينيّات (1520s). وعاد تايندل ليكمل بحثه الرئيسي حول **طاعة الإنسان المسيحي** (*The Obedience of a Christian Man*)، وفي العام الذي تلا أنتج بارنز عدداً من الكراسات

(2) أخذت استشهاداتي من طبعة 1555، التي تتصف بأنها الطبعة التحديدية. للاطلاع على هذه النقطة، انظر: Manschreck, 1965, pp. xxiii - xxiv.

السياسية المختصرة والمهمة، شملت تحليلاً لـ **ما تكون الكنيسة** (*What the Church is*)، ومقالة عن **دساتير البشر**[3] (*Men's Constitutions*).

من بين تلك المحاولات الأولية لتوسيع ونشر أفكار لوثر السياسية، تميّزت كتابات إبرلِنْ بكونها أقل وعظية دنيوية وأكثر تأملية من المجرى الرئيسي للفكر السياسي في أوائل حركة الإصلاح الديني[4]. فعلى سبيل المثال، اتخذت كراسته **الاتحاديون الخمسة عشر** صورة يوتوبيا يظهر فيها النبلاء والشعب في دولة خيالية دعيت وولفاريا (Wolfaria) وهم يقومون بإصلاح كنيستهم وفرض مؤسسة زواج الكهنة (انظر: Bell, 1967). ويمكن التفكير بجمع الكتابات السياسية لكل من ميلانكثون، وتايندل، وبارنز معاً لتناولها مجموعة متشابهة من المسائل معظمها مستمّد من أعمال لوثر نفسه، ولأن تحليلها حصل بأسلوب متشابه، بشكل بارز. لذا، يمكن اعتبارها الأكثر تمثيلاً وتأثيراً من بين الإسهامات الطليعية في فكر لوثر السياسي.

---

(3) في الأصل، ظهر تحليل بارنز (Barnes) للكنيسة في طبعة أنتويرب (Antwerp) من كتابه **تضرّع** (*Supplication*) في استشهادي من ذلك الكتاب ومن مقالة: **دساتير البشر**، كنت أستخدم الطبعات التي ظهرت في تجيرناجل (Tjernagel) 1963.

(4) يجب ملاحظة عدم إنتاج لأي من الأعمال الأولية الخاصة بنظرية لوثر السياسية في سكاندينافيا، حيث حصر قادة الإصلاح أنفسهم، بشكل عام في كتابة أعمال تعبّدية صلاتية. وهذا يصدق على توسن (Tausen) وسادولِنْ (Sadolin) في الدانمارك، وحتى لورنسون (Laurensson)! باستثناء: **التعليم المختصر** (*Short Instruction*) الذي نشره في عام 1533 حول طبيعة الكنيسة وعلاقتها بالمجتمع السياسي (انظر: Dunkley, 1948, pp. 56, 115, 149). وينطبق الشيء ذاته على السويد، حيث كرّس أولاوس بيتري (Olaus Petri) نفسه، وبشكل استثنائي للمسائل الثيولوجية، وكانت أعماله المحلية الرئيسية (بمعزل عن ترجماته): **كتاب صغير حول الأسرار المقدّسة** (*Little Book Concerning the Sacraments*) الذي صدر في عام 1528، وكراسته **اللوثرية** في السنة التي تلت (انظر: Bergendoff, 1928, pp. 133 - 135, 169 - 177).

وتوفر لنا نقطة الانطلاق إلى جميع هؤلاء الكتاب إحدى المقدّمات الثيولوجية الرئيسية عند لوثر: وهي في الرأي الذي يفيد أن العالم كله منظّم من قِبَل العناية الإلهية، وأن كل ما يحدث فيه يجب أن يكون انعكاساً لإرادة الله ومقاصده. بدأ ميلانكثون شرحه السلطة العالمية بمناجاة «الأمراء والأعمال» التي «رسمت لحماية هذه الحياة وحفظها» (pp. 323 - 324). وبدأ تايندل كراسته **طاعة الإنسان المسيحي** بأسلوب مماثل، فقد مدح النظام الذي أسسه الله عبر الخلق، ونظر إلى الطاعة التي يدين بها الرعايا لحكامهم بأنها نظير الطاعة التي قصد الله أن يبديها الصغار لذويهم، والزوجات لأزواجهم، والخدّام لأسيادهم (pp. 168 - 173). وهكذا، نجد أن جميع هؤلاء الكتّاب ذهبوا إلى الاستنباط من تلك المقدّمة النتيجة الأساسية ذاتها، ألا وهي: يجب النظر إلى جميع الأنظمة السياسية القائمة كونها تشكل جزءاً من تصميم العناية الإلهية للعالم. وخُصِّصَ النصف الأول كله، من بحث ميلانكثون المتعلق بالسلطة العالمية لتلك الفكرة الرئيسية، وتتوَّج باستشهاد برأي القديس بولس المفيد أن جميع السلطات الموجودة «من قضاء الله» (pp. 326 - 327). وذكرت النقطة ذاتها في بداية بارنز لكراسته **دساتير البشر** - وباللجوء ذاته إلى مرجعية القديس بولس - وهي مؤكّدة بأكبر ما يمكن من التأكيد، في مطلع كراسة **طاعة الإنسان المسيحي**. وبدأ تايندل شرحه «طاعة الرعايا للملوك، والأمراء، والحكام» عن طريق الاستشهاد يبحث القديس بولس، بكلّيته. ثم مضى في تقديم مظهر براق واسع له، معلناً أن الله نفسه «أعطى القوانين لجميع الأمم، ونصَّب ملوكاً وحكاماً وولاة في جميع البلدان، بدلاً منه لكي يحكم العالم بواسطتهم (p. 174). وقد قيل ذلك لشرح سبب «دعوة (الحكام والقضاة) أرباباً في الكتاب المقدّس». والسبب هو «أنهم في غرفة الله وينفذون وصايا الله» (p. 175).

أدّى الرأي المفيد أن الله هو الذي صنع نسيج الحياة السياسية كلها، وبشكل مباشر، إلى مسألة كان هؤلاء الكتّاب معنيين، رئيسياً، بتحليلها، وهي: مسألة ماهيّة الواجبات السياسية التي فرضها الله على الذين قضى بأن يكونوا حكاماً، وعلى الذين سمّاهم رعايا. فالموضوع السياسي، بالمعنى الدقيق، الذي فكروا فيه هو طبيعة الواجبات التي نحن مدينون بها لمن وضعهم الله فوقنا. وقد توصّل جميعهم، وبصورة حاسمة كاملة، إلى النتيجتين ذاتهما. فأفادت النتيجة الأولى وجوب إطاعة الحكام، في جميع الأمور ليس خوفاً، بل من أجل الضمير (كما رسم القديس بولس). وأكَّد ميلانكثون على هذه النقطة تأكيداً خاصاً، وهو الذي قيل عنه إنه «لا يوجد شيء يروّعه مثل تهمة التحريض على الفتنة أو العصيان» (Hildebrandt, 1946, p. 56) . وبخلاف تناقضات الإصلاحيين الراديكاليين، أكَّد على عدم وجود مبرّر للسؤال: لماذا «عضو مسيحي» لا «يستخدم سلطة الحكومة» من دون أي شعور في «أن مثل تلك الأعمال هي ضد الله» (p. 329). ويستحضر كلام القديس بولس للاستنتاج أن «الطاعة لازمة، وأن العصيان يؤذي الضمير، وأن الله يدينه» (p. 334). وقد ذكر بارنز وتايندل النقطة ذاتها في مطلع بحوثهم في السلطة الزمنية. وكما ذكر بارنز في كراسته **دساتير البشر** «يجب علينا أن نكون مطيعين لهذه السلطة في جميع الأشياء التي تتعلق بخدمة هذه الحياة الحاضرة والدولة»، ليس «لتجنّب العقاب» وحسب، بل أيضاً «لأجل الضمير، لأن تلك وصية الله» (p. 81). والنتيجة الأخرى التي جهدوا في تأسيسها هي أنه لا يمكن تبرير مقاومة أيّ من الرعايا لأوامر الحاكم، مهما كانت الظروف. كما أعلن ميلانكثون أن «العصيان المتعمّد ضد السلطة الدنيوية، وضد القوانين الصحيحة والمعقولة، هو خطيئة مميتة، خطيئة يعاقب عليها الله باللعنة الأبدية، إذا بقينا مستمرين فيها، بعناد» (p. 333). ونعيد القول إن بارنز وتايندل كرّرا

النقطة ذاتها. فقد أعلن بارنز عن قاعدة بسيطة في كرّاسته **دساتير البشر**، على المواطن أن يتبعها إذا كان حاكمه «أصدر أي أمر يتصف بالطغيان وضد الحق والقانون»، فقال: لا يمكنك «إلا الهرب أو إطاعة ما تؤمر به» إذ عليك «في كل الأحوال أن لا تقاوم السيف واليد» (pp. 81, 82). ويفصّل تايندل الفكرة اللوثرية الرئيسية ذاتها. فقد بدأ بالتسليم بأن الناس، «معظهم»، «مستعدون، دائماً، للمقاومة والقتال» (p. 165). ثم استأنف معبّراً عن خشيته من ذلك الوضع، مستشهداً برأي القديس بولس المفيد أن قتال الإنسان رؤساءه معادلٌ لمقاومة الإنسان لله، «لأنهم في غرفة الله، والذين يقاومون ستطالهم اللعنة» (p. 175). وبعد ذلك شرحت تلك النتائج بعددٍ من قصص الكتاب المقدّس، وانتقي كلها لبيان أن أي مقاومة للسلطة الشرعية هي شرّ، ودائماً هي شرّ، وليست صحيحة (pp. 175-178).

وبعد ذلك نظر الكتّاب في الجانب المتمم للفكرة الرئيسية ذاتها، فكرة الواجب السياسي، نعني: طبيعة الواجبات المدين بها الحاكم لله والشعب. وكان الرأي الأساسي الذي قدّموه مفيداً ما يلي: بما أن الحكام كانوا بإرادة الله لمقاصده، فيتبع ذلك أن يكون واجبهم حكم الشعب، لا كما يريدون هم، بل كما يريد الله. وكما أكّد تايندل: عليهم أن يتذكروا، دائماً، «أن أفراد الشعب هم لله، وليسوا ملكهم» وأن «القانون قانون الله، وليس قانون الملك» (pp. 202, 334). والدور الحقيقي لملك هو دور «خادم، ينفذ قوانين الله، لا أن يحكم بحسب خياله» (p. 334). ولم يكن تايندل معنيّاً كثيراً بواجبات الحكام مثلما كان معنيّاً بسلطاتهم، وبخاصة مسألة سلطاتهم على الكنيسة. لذلك حصر نفسه في وضع خلاصة عامة عن واجباتهم في «الإعادة» التي اختتمت كراسة **طاعة الإنسان المسيحي**. فهناك نجده حاضاً إياهم «على التذكر بأنهم، برؤوسهم وأذرعهم، للدفاع

عن الجسم، وخدمة السلام، والصحة والثروة، وإنقاذ الجسد، أيضاً، وأنهم تسلّموا مراكزهم من الله، للمساعدة، ولخدمة أخوتهم» (p. 334). وإذا تحوّلنا إلى شرح ميلانكثون، نقع إلى بحثٍ أكثر دقّةً في طبيعة ومدى الواجبات المترتبة على «الأمير التقي». أولاً، قدّم شرحاً للحدود الموضوعة على أعمال الأمير والتي تقضي بعدم سنّه إلاّ القوانين الإلهية. وفي هذه النقطة طوّر عقيدته ذات التأثير العالي، نعني عقيدة «الأشياء الحيادية (adiaphora) أو «الأشياء غير المهمة» (Manschreck, 1957, pp. 176 - 181). وهذه العقيدة مبنيّة على التمييز بين ما هو قانون مقدّس وما هو قانون إنساني. فقوانين الله ضرورية للخلاص، ولذلك يجب تبطيقها على الدوام. غير أن هناك قوانين إنسانية عديدة ليست بجوهرية للخلاص، فهي، وبذلك المعنى، «حيادية». وينتج عن ذلك أن الله أراد عدداً من النشاطات التي لا يطلب القيام بها أو منعها، وأن «وضعاً خاطئاً» قد ينجم من تحويلها إلى قوانين» (p. 308). واتخذ بارنز وعددٌ آخر من المنظِّرين اللوثريين في إنجلترا العقيدة ذاتها. وكما عبَّر عن ذلك بارنز في مقالته عن الكنيسة، فإن الأمير التقي مُقيَّد بطريقتين مختلفتين. فهو يلزم بالتثبّت من أنه لا يشرِّع «مباشرة ضد كلمة الله ودمار الإيمان». غير أنه، أيضاً، ملزم أن يضمن عدم محاولة «الأمر بأشياء معينة لا قيمة لها، كما لو أنها ضرورية» (p. 90). وكان الشاغل الأساسي والأكبر لميلانكثون، في هذا القسم من بحثه، هو تحليل الواجبات الثابتة للأمير التقي. فذكر، أولاً، أن على جميع الحكام أن يعاقبوا الهرطقة ويعزّزوا الدين. و«واجبهم أن يحظّروا كل عقيدة خاطئة، مثل أخطاء أفراد طائفة تجديدية العماد (Anabaptists)، وأن يعاقبوا العنيدين» (p. 337). أيضاً «واجبهم أن يقبلوا الإنجيل المقدّس، وأن يؤمنوا، ويعترفوا، ويُرشدوا الآخرين إلى الصلاة العامة المقدسة الحقيقية» (p. 336). والنقطة الأخرى التي أكّد عليها هي وجوب أن

يحمي الحكام حقوق الملكية لرعاياهم، وأن لا يتعدّوا عليها. وقد قيل إنه لا بدّ من أن يكون ميلانكثون محاولاً، عبر إشارته، بتلك الطريقة، إلى الجوانب الاجتماعية والدينية للحكومة الصالحة. أن يوسّع مفهوم الحكم الذي وضعه لوثر (Allen, 1957, p. 33). ولا ريب في أنه أكَّد، وبقوةٍ، على الفكرة المفيدة «عدم وجوب الاستيلاء على ما يملكه الرعايا من سلع، من قِبَل السيّد، إلاّ إذا اقتضت الضرورة العامة للبلاد» (p. 338). واستشهد «بالمثل المروّع»، مثل بستان الكرمة الذي كان يملكه نابوت(*) (Naboth)، ومنه استمد الفكرة الأخلاقية المفيدة أن ما يملكه أحد الرعايا هو «جزء من النظام الإلهي في الحكم الدنيوي والمجتمع السياسي، تماماً مثل الحكم والعقاب. لذا، ويجب على الأمراء أن لا يدمّروا هذا النظام، وأن يعرفوا أنهم هم أيضاً، خاضعون للوصيّة التي تقول: «يجب أن لا تسرق» (p. 338).

أشار التأكيد الكبير، الذي وضعه جميع هؤلاء اللوثريين الأوائل على واجبات الأمير التّقي، إلى مسألة إضافية تتطلّب الاحتراس، لم يتمكنوا من التملّص منها، ألا وهي: مسألة ما العمل، إذا اقتضى الأمر، الذي يجب القيام به من قِبَل ورعايا حاكم أخفق في القيام بواجباته بالشكل الصحيح. وقد قدّم ميلانكّثون نسخة غامضةً وجبانة من عقيدة لوثر حول هذه النقطة. فقد ذكر التحذير الذي يقول «علينا أن نطيع الله لا البشر»، لكنه، وبشكل رئيسي، أصرّ على الواجب الذي لا يتغير والقاضي بأن يكون كل فرد من أفراد الرعية «صبوراً مع الحكام المعقولين» حتى

(*) مالك بستان الكرمة الذي اشتهاه الملك آحاب، بعد ذبح مالكه نابوت بأوامر من إيزابيل (**الكتاب المقدس 1**، سفر الملوك 19 - 1: 21).

«لو وقعت أخطاء ووجدت نواقص» في حكوماتهم (pp. 334, 340). وقد سار معظم تلاميذ لوثر الأوائل على الخط الحاسم الذي وضعه لوثر نفسه والمتعلق بهذا الموضوع، وقدّموا نصيحتين متقابلتين. أولاهما تقول: إن أي حاكم تؤذي أوامره ضمير رعاياه المتدينين الصادقين يجب أن لا يطاعَ، ودائماً يجب ذلك. وهذه النصيحة تنتج، كما أشار بارنز في مقالته عن الكنيسة، من القول: إن «الأصح إطاعة الله لا الإنسان» (p. 86). ما تتضمنه هذه الوصية، كما قال تايندل في خاتمة كراسته **الإنسان المسيحي**، هو أنه إذا تلقينا «أمراً بعمل شر علينا بالعصيان، والقول «إننا مأمورون من الله بطريقة مختلفة» (p. 332). وتمثلت نصيحتهم الأخرى بالقول إنه، حتى في ذلك الوقت، يجب ألاّ يقاوم أي فرد أبداً. كما مضى بارنز في تأكيده وقال، يجب على الرعايا «أن يَدَعوا الملك يمارس طغيانه». ويجب ألاّ يقاوموا عنفه، في أي ظرف، بل عليهم أن يُقاسوا بصبرٍ الطغيان الذي يفرضه عليهم، على أجسادهم وممتلكاتهم» (pp. 84 - 85). وقد تمّ التأكيد على الدرس القاسي نفسه، في الشرح الذي قدّمه تايندل. فكما قيل: علينا أن نذكّر حكامنا، عندما يأمروننا بعمل ما هو خطأ، أننا مأمورون من الله بشيء آخر، فقد قيل لنا، في الوقت نفسه، «ألاّ نقوم ضدهم»، مهما كان الظرف. وتصوّر تايندل الاحتجاج الذي قد نميل إلى ذكره: «(عندئذٍ، سوف يقتلوننا)، ستقولون «غير أن جوابه ظل كما هو، أي نحن ملزمون بالخضوع: «لذلك، أقول، إن المسيحي مدعوٌّ للمعاناة، ومعاناة الموت المرّ لرجائه، ولأنه لا يفعل الشر» (p. 332).

ركّز السير توماس مور في **حواره** الصادر في عام 1529 والذي كان ضد تايندل، على ذلك التأكيد بأن الأمر بالشر يجب أن لا

يُطاع، وتابع معلناً أن تايندیل في «كتابه القائل بعدم الطاعة» كان مدافعاً عن الخيانة والثورة (p. 273). هذه التهمة ظالمة، وبشكل واضح، إلاّ إذا كان ما خطر في بال مور هو النتائج التي قد تنجم من العصيان المدني الواسع. والواقع هو أن تايندیل أكَّد، وبقوةٍ غير اعتيادية، على التمييز اللوثري المطلق بين العصيان والمقاومة. فقد عدَّ جميع «الرؤساء والحكام» بمثابة «هبة من الله، سواء أكانوا صالحين أو كانوا طالحين» (p. 194). وتابع مستدلاً أن «الحكام الأشرار» هم مجرد «علامة على أن الله غاضب وساخط علينا» (p. 195). وهكذا، كان ملزماً أن يكرر النتيجة القاسية التي كان لوثر نفسه قد وصل إليها - النتيجة المفيدة أنه من الخطأ الواضح مقاومة الحكام الطغاة. فهم يرسلون لتعذيبنا «لأنه، عندما يكونون صالحين، لا نتلقى الصلاح من يد الله» (p. 194). فإذا قاومناهم، نكون محاولين تجنّب عقاب فرضه الله علينا، عمداً. فنكون بذلك معرّضين للخطر المتمثّل في أننا «في سعينا لإطلاق حريتنا» قد لا ننجح إلاّ في إغضاب الله أكثر مما هو غاضب، وتكون النتيجة أن نجد أنفسنا مرميين في «عبودية أشرّ» مما كان قبلاً (p. 196).

كانت كتابات اللوثريين السياسية الأولى، وفي حالات كثيرة، محصورة في الموضوعات التي بحثناها، الآن، وبصورة استثنائية. وينطبق ذلك، مثلاً، على شرح ميلانكثون في كراسته **موضوعات عامة** (*Common Topics*). فقد كان شاغله الوحيد مسألة الواجب السياسي، وبخاصة واجبات الأمير التّقي. ومع ذلك، هناك عددٌ من تلاميذ لوثر مضى إلى التفكير بمقدمّة أساسية ثانية للثيولوجيا التي وضعها، وإلى استدلال مجموعة أخرى من النتائج السياسية. وكانت نقطة الانطلاق، في هذه الحالة، مفهوم لوثر للكنيسة. كان ميلانكثون متحفّظاً، بصورة غريبة، حول ذلك الموضوع، على الرغم من أنه

أدخل فصلاً عن الكنيسة في كراسته **موضوعات عامة**، وبدأ بتعريفها، بطريقة لوثرية بارزة، قائلاً: إنها ليست إلاّ «جماعة مجمّعة» (p. 226). غير أننا إذا تحولنا إلى اللوثريين الأوائل في إنجلترا، سنجد أنهم كشفوا، في أغلب الأحيان، عن اهتمام خاص بإخضاع مفهوم الكنيسة لتحليل أوسع وقد يكون سبب ذلك هو الوضع السياسي هناك. وكما كنا رأينا، كان جزء من كراسة روبرت بارنز **تضرّع** مخصصاً للنظر في «ما تكون الكنيسة، ومن يكون هناك». فبدأ بالاشارة إلى أن كلمة ecclesia «غالباً ما تأتي للدلالة على جماعة المصلين كلها»، لكنه ناقش مؤكِّداً بوجود نوعين من الجماعات المحتشدة لا بدّ من التمييز بينهما. أحدهما يدعى، ببساطةٍ، «جمع الشعب كله». ولا يمكن معادلة هذا النوع بالكنيسة الحقيقية، لأنه يشمل جميع الفاسدين الأشرار فضلاً عن المخلَّصين. أما النوع الثاني فهو الجمع المؤلَّف من المؤمنين الذين «يؤمنون أن المسيح قد طهرهم من خطاياهم». هذا هو النوع من الجمع، ولا سواه، النوع هو الذي يؤلِّف «كنيسة الله» (pp. 37, 39). وهذا معناه أن «الكنيسة الحقيقية لا تراها العيون الدنيوية الزمنية»، لأنها لا تتألف إلاّ من «جمع من البشر المؤمنين حيثما كانوا في العالم» و«ليس البابا، ولا أساقفته يشكلون الكنيسة أكثر من أفقر البشر على وجه البسيطة» (pp. 40 - 41).

قدّم تايندل تلك الحجة، مدعومة بقوة، في ترجمته العهد الجديد. وعنى بـ ecclesia «الجمع» لا «الكنيسة»، بينما ترجمت كلمة presbyteros، في البداية، لتعني «الأعلى، وفي ترجمات متأخرة، لتعني «الأقدم»، ولم تعنِ «الكاهن» إطلاقاً (Mozley, 1937, pp. 90- 93). وقد شجب مور تلك الترجمات في **الحوار**، مؤكداً أن محاولة «إيجاد أخطاء هرطوقية في ترجمة تايندل مثل محاولة «إيجاد الماء

البحر» (p. 207). وبدأ تايندل **الجواب** (*Answer*) في عام 1531، ببناء دفاع مكين عن عمله ضد تلك التهم، تهم الترجمة الخاطئة والمتعمّدة، وهو الدفاع الذي أيّده، وبمقدار كبير، الباحثون الحديثون (Mozley, 1937, p. 97). وكرّر رأيه بأن تكون ترجمة presbyteros هي «أقدم»، مع التسليم بأن «أعلى» (senior) ليست «إنجليزية من النوع الجيد جداً» (p. 16). وأصرّ على أن تشير كلمة ecclesia إلى «الحشد كله المؤلف من الذين يتقبلون اسم المسيح والإيمان به»، مضيفاً القول إن ذلك معترف به حتى من قِبَل «إراسموس الحبيب» لمور، الذي غالباً ما ترجم ecclesia بكلمة جمع (congregation) (pp. 12, 16; p. 226).

حمل ذلك الاعتبار للكنيسة أنها مجرد جمع يترأسه كبار السن فيه، نتيجة متضمّنة سياسية حاسمة، سبق أن أكّدها لوثر. فبما أن الكنيسة، بحسب ذلك الشرح، هي مجرد جسم روحي، وبما أن ممارسة السلطة هي، وبصورة جوهرية، مسألة زمنية، فينتج من ذلك أن الكنيسة لا يمكن اعتبارها سلطة قضائية، إطلاقاً. هذه النتيجة المتضمّنة استنبطها، بقوة، بارنز في كراسته عن طبيعة الكنيسة. «فلا علاقة لها بالعدالة الخارجية وباستقامة العالم، لذلك، ليس لها سلطة حق ولا سلطة قانون لسنّ تشريعات لتنظيم العالم، بل للتبشير المخلص والصادق، وخدمة كلمة الله وحدها» (p. 89). وهذا، بدوره، يتضمن القول أن موظفي الكنيسة لا يستطيعون أن يدّعوا أي حق لإعفاء أنفسهم من القوانين العادية. وقد أكّد تايندل على هذه النقطة، بخاصة، باعتبارها نتيجة لرأيه الأساسي المفيد أن واجب كل إنسان إطاعة حاكمه في جميع الأشياء، «فلا شخص، يمكن أن يُعفى ولا رتبة تُعفى من قضاء الله هذا: فلا مهنة الرهبان وأعضاء الأخويّات الدينية، أو أي شيء يمكن للبابا أو الأساقفة أن يضعوه

لأنفسهم، بعفيهم من سيف الإمبراطور أو الملوك، إذا انتهكوا القوانين، لأنه إنما كتب «لتخضع كل روح لسلطة القوي الأعلى». وفي هذا القول لا استثناء لأحد، بل على جميع الأرواح أن تطيع (p. 178).

وأخيراً، مضى تايندل في النظر في نتجتين أُخريين متضمّنتين في تلك الحجّة، كلاهما أدخلتا في عملية دفاع قوي عن السلطات المدنية، وساعدتاه في شرح سبب ما قيل من أن هنري الثامن وجد كتاب **طاعة الإنسان المسيحي** «كتاباً يصلح أن أقرأه ويقرأه جميع الملوك»، وذلك عندما لفتت آن بولين (Anne Boleyn) انتباهه إليه ببراعة ماكرة في عام 1529 (Mozley, 1937, p. 143) فهو، أولاً، أكّد على أن جميع السلطات القضائية الموجودة والتي يدّعيها البابا والكنيسة الكاثوليكية يجب أن تكون لا شرعية، بل اغتصاباً للسلطة من النوع الذي يستحق اللعنة. وتدخل الحجة في قسم يدعى «ضد سلطة البابا المزيفة»، وتتّخذ صورة هجوم على آراء جون فيشر (John Fisher)، أسقف روشستر (Rochester)، الذي صار شهيداً للديانة القديمة مع السير توماس مور. فقد ألقى فيشر موعظةً مشهورة في عام 1521، دافع فيها عن سلطات البابا القضائية ضد هجومات لوثر (Surtz, 1967, pp. 302 307). فشجبها تايندل بوصفها «جنوناً صارخاً وحقداً كلها»، وأكّد على أن السلطات التي تدّعيها للبابوية معناها محاولة إبعاد الكنيسة «من كل طاعة للأمراء» وسلب «جميع الممالك من كل الثروة والازدهار، وليس من كلمة الله وحدها» (pp. 191, 221). و«الإعادة» التي اختتم بها تايندل رسالته كانت عودة قوية إلى الهجوم ذاته على «شروريّة الروحيّة، وزيف الأساقفة وكذبهم، وشعوذة البابا (p. 336). وفي الوصول إلى هذه المرحلة رأى تايندل أن مطالبة الكنيسة «بسلطة كبيرة وحريات واسعة مثل الذي حصل

ويحصل» ليست إنقسامية وحسب، بل هي مدانةٌ «من جميع قوانين الله»، أيضاً. وهكذا، اختتم بالتهديد قائلاً: بما أنه «لا سلطة لملك تُمَكِّنه من أن يمنح مثل تلك الحرية»، فإن السلطات المدنية ستكون «ملعونة، أيضاً، لمنحها» الكنيسة مثل تلك السلطات كما ستكون الكنيسة كذلك «لشرائها الزائف» لتلك الحرية (p. 333).

وفي نهاية المطاف، استنبط تايندل النتيجة المفيدة أن جميع تلك السلطات القضائية والحريات الكنسية يجب إلغاؤها، لتتسلّمها السلطات المدنية. تلك كانت الفكرة الرئيسية للقسم الذي حمل عنوان «ضد المسيح». والوضع السياسي الحالي في جميع الأقطار المسيحية يتمثّل في أن «الإمبراطور والملوك ليسوا، في الوقت الحاضر، سوى جلّادين للبابا والأساقفة» (p. 242). غير أن الوضع الصحيح كما تحدّد «بقضاء الله في كل أرض» هو وجوب أن يكون هناك «ملك واحد، وقانون واحد» (p. 240). والنتيجة هي أن على السلطات المدنية أن تخلّص نفسها من «الطغيان الماكر» المفروض حالياً، عليها، من الأساقفة، وأن «تنتزع منهم أراضيها التي حصلوا عليها بصلواتهم الكاذبة»، و«أن تحكم ممالكها بنفسها، وبمساعدةٍ من عامة الشعب، ممن هم عقلاء، وحكماء، ومتعلمون وخبراء» (pp. 206, 240, 335). وهكذا، تقرِّب كلمة تايندل الأخيرة تايندل كثيراً من الدعوة التي سرعان ما سوف تُسمع في أوساط المدافعين عن الإصلاح الديني في طول أوروبا وعرضها، نعني: الدعوة «أمير تقيّ» يضع «إصلاحاً دينياً تقيّاً كاملاً».

ردّة الراديكاليين

لعبت نظريات اللوثريين الأوائل السياسية دوراً حيوياً في المساعدة على شرعنة الملكيات المطلقة الناشئة في أوروبا الشمالية.

فبفضل البرهان على أن الكنيسة لا تعدو أن تكون جمعاً من المؤمنين (congregatio fidelium)، قالت، وبصورة أوتوماتيكية، بتعيين ممارسة كل السلطة القمعية للملوك والقضاة، وبهذه الطريقة وسّعت كثيراً مدى سلطاتهم. ما أدّى، بدوره، إلى رفض أحد القيود التقليدية التي كانت على سلطة الحكام المدنيين، أي: رفضت وبوضوح، الرأي الكاثوليكي الأرثوذكسي المفيد أنه يمكن الحكم على الحاكم الطاغية وعزله بواسطة سلطة الكنيسة. ثانياً، أدخلت نغمة سلبية جديدة في بحث الواجب السياسي. فبتأكيدها على أن جميع السلطات الموجودة يجب أن تعتبر هبةً مباشرةً من عناية الله، ألزمت نفسها بالقول إن الحكام الطغاة يحكمون عن طريق الحق الإلهي، أيضاً، وحتى عندما يخطئون تظل معارضتهم كفراً بالله. وهكذا، سحبت القيد التقليدي الآخر على سلطة الحكام المدنيين، أي: رفضت أي فكرة تفيد أن قانون الطبيعة يمكن استعماله محكاً لإدانة سلوك رؤسائنا، أو الشك بهم. لذا، نجد أنه عندما كتب أبيدنيجو سيلّر (Abednego Seller) كتابه **تاريخ الطاعة السلبية** (*History of Passive Obedience*)، في نهاية القرن السابع عشر، تمكّن من تتبّع نظريات المذهب المطلق وعدم المقاومة وردّها إلى «طفولة الإصلاح الديني السعيد»، وتمكّن من الإشارة إلى أن «أبرز كهنة الإصلاح وراء البحار» وكذلك «الشهيد تاينديل» وجميع أتباعه من الإنجليز، كانوا في عداد الأوائل الذي برهنوا على وجوب ألا يكون أي حاكم مسؤولاً أمام رعاياه، لأن «الملك مسؤول أمام الله وحده، عن أخطائه، و «ليس له نظير على الأرض، لأنه أعظم من جميع البشر، وأصغر مرتبةً من الله وحده»[5].

---

(5) الآراء النزاعية الأساسية الثلاثة التي قدّمها اللوثريون الأوائل - وهي جميع الحكام كانوا بقضاء الله، وهم مسؤولون أمام الله وحده، وهم قادرون على الحكم بدون مقاومة - =

وعلى كل حال نقول إنه من الضلال إعطاء الانطباع أن النظريات السياسية المرتبطة بانتشار الإصلاح الديني كان لها مثل ذلك الطابع المحافظ، وبصورة حصرية، فقبل كل شيء نقول: إنه من الخطأ الافتراض - على الرغم من أنه غالباً ما قيل - أن لوثر وأتباعه الأقربين «لم يسمحوا بحق المقاومة العلنية الصريحة»، وأنهم وعظوا، وفي الأوقات كلها، بأنه «لا يوجد مبرر، في أي حالة مهما كانت»، للمعارضة الفعّالة لحكامنا وقضاتنا[6]. ولا شك في القول إننا إذا ركّزنا على السنوات الأولى للإصلاح الديني، فسنقع إلى عقيدة عدم المقاومة، وقد دافع عنها، وبقوة، جميع قادة الكنيسة اللوثرية. وإذا تحولنا إلى فترة ما بعد عام 1530، سنواجه تغيراً في الرأي كاملاً، (volte face) نعني: نجد أن لوثر، وميلانكثون، وأوسياندر، والعديد من أبرز أتباعهم، يُغيِّرون، وبصورة مفاجئة، آراءَهم، ويقولون، بدلاً من تلك الآراء، إن أي حاكم يصير طاغيةً، يمكن معارضته قانونياً وبالقوة. وكما سوف نرى، لاحقاً، فإن ذلك الخط التدميري من اللوثرية - على الرغم من أنه ليس الخط المسيطر - مارس، في ما بعد، تأثيراً قوياً: فقد ساعد على نفخ الحياة في

= بحثها فيغيز (Figgis) بوصفها تحديدية لأيديولوجيا «حق الملوك المقدّس». انظر: Figgis, 1914, pp. 5-6. وللاطلاع على ملاحظات سيلّر (Seller) المستشهد بها، أعلاه، انظر كتابه: *History*, sig. A 2b and pp. 20, 126.

(6) للاطلاع على هذه الآراء، انظر وعلى التوالي كلاً من: Figgis, 1960, pp. 74 - 75, 86 and Allen, 1957, pp. 8, 29. والحقيقة التي تفيد أن لوثر غيّر رأيه حول هذا الموضوع، ذكرها ميسنارد Mesnard, 1936, p. 228. وحقيقة أن تغير الرأي كان ثابتاً أكّدها Carlyle, 1936, pp. 280 - 283. وبالرغم من إمكانية الحصول على مثل تلك الآراء، فإن معظم الكتب المدرسية الخاصة بالإصلاح الديني، لم تتوقف عن التأكيد على «عقيدة الطاعة» للسلطة القائمة «ميّزت كل الفكر السياسي لتلك الحقبة الزمنية، الكاثوليكي منه والإصلاحي، أيضاً». للاطلاع على هذا الرأي، انظر: Elton, 1963, p. 63 وهناك آراء مماثلة في: Strohl, 1930, p. 126 and Walzer, 1966, p. 23, etc.

النظريات الراديكالية، نظريات أتباع كالفِنْ الأخيرين، وبهذه الطريقة أسهم إسهاماً حاسماً في تشكيل الأيديولوجيا السياسية الثورية التي ظهرت في النصف الأخير من القرن السادس عشر[7].

كان العنصر الآخر والمألوف أكثر من سواه من عناصر المذهب الراديكالي الذي نشأ وتطور في الأعوام الأولى لحركة الإصلاح الديني حاصل ردّ فعل ضد المذهب المحافظ الأصلي وغير الملطّف الذي كان للقيادة اللوثرية. فقد بدأ عددٌ من المرتدّين الأوائل والمتحمسين لقضية الإصلاح، بخاصة في سويسرا وألمانيا، بالتأكيد على الحاجة إلى إحداث تغيير ديني وسياسي من دون «بقاء القاضي وانتظاره»، الأمر الذي طالب به لوثر وميلانكثون، وأتباعهما المعتدلون. فقد امتعضوا واغتاظوا من اعتماد اللوثريين على السلطات المدنية، وشعروا أنهم منساقون إلى الانفصال عن المجرى الرئيسي للحركة. وكانت النتيجة نشوء عدد كبير من الطوائف المستقلة والناشطة نشاطاً متزايداً التي عُرفت، بوجه عام، باسم «الإصلاح الديني الراديكالي»[8].

لقد تمّ تتبّع المصدر الرئيسي لتلك الانقسامات حتى الوصول إلى الشجارات التي اندلعت في ويتنبرغ في عام 1521 بين اللوثريين وأتباع كارلستادت (Carlstadt)، وكذلك المجموعة التي أطلق عليها لوثر اسماً ازدرائياً هو: أنبياء زويكو[*] (Zwickau). وفي تلك الفترة

---

(7) للاطلاع على نقاش أكمل عن نشوء ذلك الخط اللوثري الراديكالي، انظر: pp. 199 - 206.

(8) انظر: Williams, 1962. وفيه شرح أنا مدين له كثيراً.

(*) أنبياء زويكو (Zwickaco prophets) ثلاثة هم نيكولاس ستورش وتوماس دركسِلْ (Thomas Drechsel) وماركوس تومي ستبنر (Marcus Thomae Stubner) من مدينة زويكو (Zwickaw) في ساكسوني (Saxony) في ألمانيا. ويقال، إن ستورش هو الذي أسس مذهب إعادة أو تجديد العماد.

انسحب لوثر إلى ورتبرغ (Wartburg)، بغية إكمال ترجمته الألمانية للعهد الجديد لإراسموس (Erasmus)، وكان في حماية الأمير الناخب فريدريك (Friedenthal, 1970, pp. 304 - 305). وفي تلك المرحلة بالذات خضعت حركة الإصلاح الديني في ويتنبرغ لقيادة كارلستادت، الذي لم يكتفِ بإقناع أفراد جماعته المؤمنة في عيد الميلاد، في عام 1521 أن يحتفلوا بأول قدّاس عشاء ربّاني بروتستانتي حقيقي، بل شجع، أيضاً، زويلنغ (Zwilling) وأتباعه على الانخراط، بعد ذلك بفترة قصيرة، في أعمال مهاجمة جماهيرية واسعة للمعتقدات والمؤسسات الدينية (Williams, 1962, pp. 40 - 42). واستدعى ذلك إسراع لوثر في العودة في آذار، عام 1522، لإلقاء سلسلة مواعظه المشهورة ضد مساعده ذاك، الذي فرّ، وبسرعةٍ، من المدينة (Friedenthal, 1970, pp. 221 - 328). ولم تُفقدْ رسالة كارلستادت الراديكالية، على كل حال، إذ تمّ تلقفها في زويكو التي كانت تحت القيادة المنذرة بالخطر، قيادة نيقولاس ستورش (Nicholas Storch) وتوماس منتزر (Thomas Müntzer). فقد زارا ويتنبرغ خلال صعود كارلستادت، وعادا إلى زويكو في عام 1522 (حيث صار منتزر راعي أبرشية) لإلقاء مواعظ ضد عمادة الأطفال ومهاجمة المعتقدات والمؤسسات الدينية (Williams, 1962, p. 46). ونشر منتزر كراسة بعنوان **احتجاج** (*Protestation*) مضادة للوثرية، في عام 1524، حصل التأكيد فيها، وبعنف، على تلك العقائد المميّزة للإصلاح الراديكالي (Williams, 1962, p. 52). وبعد ذلك بقليل ألقى موعظته **موعظة أمام الأمراء** (*Serman before the Princes*)، رمى فيها إلى إقناع الأمير الناخب شقيق فريدريك لفرض تلك العقائد الراديكالية، بالقوة (Stayer, 1972, p. 82). وبعد إخفاقه في تحقيق ذلك الهدف، قرّر منتزر الانضمام إلى ثورة الفلاحين في مولهاوزن (Mulhausen) بأمل قيادة الثورة بنفسه، لكن سرعان ما كانت نهايته

المحزنة فقد ألقي القبض عليه بعد استسلام القوى الفلاّحية في نهاية عام 1524، وبالرغم من تخلّيه عن معتقده، في الدقيقة الأخيرة، تمّ إعدامه الفوري بأوامر من فيليب هِسْ (Philip of Hesse) (Williams, 1962, pp. 76 - 78).

لقد قيل، مؤخراً، إن ذلك الشرح لمصادر ونشوء الحركة القائلة بتجديد العماد - الذي نشره باحثون مثل بوهمر (Boehmer)، وهُلْ (Holl) - اعتمد اعتماداً كبيراً على التحليل المعادي الذي نشره، أصلاً، بولنجر (Bullinger) في عام 1560، والذي لم يحصل فيه تمييز بين الأنواع المختلفة لمذهب تجديد العماد، وأن كل اللوم على تطرفها الأخير وُضِعَ على أنبياء زويكو (Bender, 1953, pp. 13 - 14). أما الآن، فهناك ميلٌ إلى القول، إن المصدر الرئيسي لمذهب تجديد العماد هو في زوريخ زفينغلي (Zwingli's Zurich) وليس في ويتنبرغ لوثر (Luther's Wittenberg)، وأن نظرية منتزر وأتباعه السياسية الثورية، والتحريكية هي أبعد من أن تكون السِّمة المميّزة لمذهب تجديد العماد، لأنه كان مجرد انحراف غير مناسب في حركة سلمية، بشكل عام (Oyer, 1964, pp. 155 - 156).

وقد يكون ذلك الشرح الرجعي مقلّلاً من حجم الاتصالات المباشرة التي حصلت في مرحلة مبكّرة بين زوريخ ومجموعات زويكو (Clasen, 1972, pp. 7-8). غير أن ما لا ريب فيه هو أن حركة منفصلةً ذات نظرية اجتماعية وسياسية مختلفة نشأت، وفعلياً نشأت، في الوقت ذاته في زوريخ، وأنه من مظهر جماعة تلك الحركة يجب أن يستشف، ويتّبع خط الانقسام الرئيسي داخل الحركة اللوثرية.

وقد مثّل فريتز بلانك (Fritz Blanke) نشوء تلك الحركات البروتستانتية الإنجيلية، على غرار رواية (دراما) من خمسة فصول، بدأت في عام 1523 بارتداد زعيمها كونراد غريبل (Conrad Grebel)

(1498 - 1526) عن المذهب الإنساني التوراتي إلى نظرة جوهرية، أدّت به تلك الحركة إلى شجب زفينغلي لإخفاقه في قيادة حركة الإصلاح في زوريخ، وفقاً للخطوط المشار إليها في كتاب العهد القديم (Blanke, 1961, pp. 8-11). تَبِعَ ذلك محاولة غير موفقة لإقناع زفينغلي للتخلّي عن تحالفه مع السلطات الزمنية القائمة بغية تمهيد الطريق لإصلاح متطرف كامل. وكانت المرحلة الثالثة، والتي كانت مرحلة تحوّل رئيسية في عام 1524، عندما بدأ غربيل (Grebel) وشركاؤه الرئيسيون مثل فيليكس مانتز (Felix Mantz) وبالثاسار هَبْماير (Balthasar Hubmaier)، بالابتعاد عن زفينغلي، وعقد اجتماعاتهم الخاصة المنفصلة، والاتصال المباشر، كتابةً، مع كارلستادت، ومنتزر وأنبياء زويكو (Blanke, 1961, pp. 13 - 17). أما العمل الرابع فقد تألف من مسعىً متجدّد لإقناع زفينغلي ومجلس مدينة زوريخ للمصادقة على الثيولوجيا الجديدة التي أكمل الراديكاليون صياغتها في ذلك الوقت. وانخرط غريبل ومانتز في نقاشين عامين مع زفينغلي في نهاية عام 1524، حاولا فيهما أن يحوّلاه إلى رأيهما الجديد المركزي المفيد أن عماد الطفل ليس شرطاً ضرورياً لخلاصه، وأن الراشدين من المؤمنين الصادقين هم الوحيدون الذي يجب عمادهم. وقد نجم عن ذلك فرض حظر على اجتماعاتهم السرّية، أنهى، بدوره، الفصل الأخير من المسرحية. وعقد غريبل اجتماعاً في يوم تطبيق الحظر أعاد فيه عماد أحد الكهنة، جورج بلوروك (Georg Blaurock) (Blanke, 1961, p. 20). أما المعنى الخاص والمهم لتلك الحركة، كما ذكر زفينغلي مباشرة، فيَمْثُلُ في أنها أضافت إلى ثيولوجيا غريبل المتميّزة العلامة الواضحة والمفيدة أنه كان مدشِّناً كنيسة جديدة. وحالما اكتسبت الحركة تلك الهويّة الرمزية، بدأت بالانتشار السريع - وكان أحد خطوط التقدم هو خط الشمال إلى ما بعد نهر الراين (Rhine) نحو ستراسبورغ (Strasbourg)، بينما اتجه الخط الثاني شرقاً على

طول نهر الدانوب (Danube) وتركز في أوغسبرغ (Augsburg) (Clasen, 1972, pp. 17 - 20).

هناك طريقتان متقابلتان استخدمهما قادة تلك الطوائف المعنية بتجديد العماد للبدء بالهجوم على الافتراضات الاجتماعية والسياسية وشجبها عند لوثر، وزفينغلي وقادة الإصلاح «الجليل». ولا ريب في أن بعضهم كان ثورياً سياسياً جوهرياً. ويمكن الوقوع إلى أكثر الأمثلة دراماتيكيةً عن تلك النظرة في كتاب منتزر **موعظة أمام الأمراء** (*Sermon Before the Princes*) المنشور في عام 1524. كانت فكرته الرئيسية تفيد (p. 64) أن «دانيال جديداً لا بدّ أن يأتي» ليعلّم حكّام العالم واجباتهم، لأنهم، حالياً، سمحوا لأنفسهم بأن يُضَلَّلوا من «الكهنة المزيفين ومن الفاسدين الأشرار» في أوساط اللوثريين، ومن لوثر نفسه قبل سواه، الذي رُفِضَ بوحشية ووُصِفَ بالقول، إنه «الأخ الخنزير المسمّن، وشقيق الحياة الهيّنة» (pp. 61, 65). وأول هجوم على اللوثريين قام على أسس ثيولوجية، وبخاصة لرفضهم الوحي المباشر، والقول «إن الله لم يعد يكشف عن أسراره المقدسة لأصدقائه المحبوبين عبر رؤى صريحة أو كلمة مسموعة» (p. 54). وكان هجوم منتزر الرئيسي والأعنف، مركزاً على نظرياتهم السياسية، وبخاصة، على موقفهم السلبي من السلطات المدنية. فقد اتهموا بأنهم يقودون حكامهم «إلى أعيب المفاهيم المضادة للحقيقة الثابتة» (p. 65). فهم يعظون قائلين إن الأمراء «لا يقدرون سوى على الوحدة المدنية»، وبالتالي، أخفقوا، كلياً، في تعليمهم واجبهم الأهم، وهو «أن يجازف الجميع للإنجيل» عبر القيام بحملةٍ دينية «للقضاء على الكافرين» وفرض إصلاح ديني كله تقوى، وكامل (pp. 65, 67, 68) وتعزّزت تلك النظرة إلى الأمراء التي أفادت أنهم مقاتلون للحقيقة عن طريق إعادة تأويل - أو نقول، إساءة قراءة متعمّدة - المقطع الحاسم في بداية الفصل الثالث عشر من رسالة القديس

بولس إلى أهل رومة، التي يراها منتز بطريقة تحول العقيدة الرسولية، عقيدة الطاعة، إلى المطالبة بحرب مقدّسة. وقد عمل منتزر عن طريق عكس تسلسل الأبيات الافتتاحية، إلى الإيحاء بأن القديس بولس كان يهاجم «الأشرار الذين يمنعون الإنجيل»، داعياً كل الحكام الأتقياء كلهم «إلى إزاحتهم من الطريق والقضاء عليهم» (p. 65). وأدى ذلك، بدوره، إلى إصدار فتنزر تهديده الأخير - وهو: إذا لم يوافق الأمراء على فرض الإنجيل بالقوة، «فسوف ينزع السيف منهم» من قِبَل الشعب السيّد التّقي (p. 68).

الجماعة الرئيسية من جماعات عقيدة تجديد العماد، والتي كانت بقيادة غريبل ومانتز (Mantz)، سيقت إلى أفكار مختلفة لرفض النظرة السياسية لقادة الإصلاح الجليل. والحق، أنهم كانوا فوضويين(*) (anarchists) لا ثوريين. فعندما هاجموا التحالف بين الإصلاحيين الروّاد والسلطات المدنية، ولم يكن الهجوم أقل عنفاً، فإنهم لم يفعلوا ذلك، لأنهم شعروا أن الأتقياء يجب أن يتسلّموا السياسة بأنفسهم، بل لاعتقادهم أن واجبهم يقضي بأن يتجاهلوا الأمر كله، والانسحاب من كل تدخل سياسي باسم تحقيق مثالهم الأعلى الذي هو مثال الحياة المسيحية الحقيقة (Hillerbrand).

يمكن الوقوع على أوضح إعلان عن ذلك المذهب السلمي في ما سمي **اعتراف الإيمان في سكليثيم** (*Schleitheim Confession of Faith*) الذي تمّ في عام 1527 بعد سلسلة من النقاشات التي جرت في المدينة الحدودية، مدينة سكليثيم، وشملت عدداً من مجموعات تجديد العماد السويسرية والألمانية التي اجتمعت لتوضيح العقائد التي اتفقت، جمعها، عليها (Clasen, 1972, pp. 43, 49). وكان افتراضهم

(*) الفوضويون (anarchists) هم أتباع المذهب الرافض للدولة جملة وتفصيلاً.

الأساسي يفيد ما يلي: بما أن «السيف من أمر الله»، فقد أمر به من «خارج كمال المسيح» (p. 133). فلا تشكل السلطات المدنية جزءاً من العالم المجدّد، أي: لقد وجدت لضرورة قمع الخطأة من البشر. وهذا يؤدي إلى القول إنه، حتى إذا كانت هناك حاجة إلى جهاز السلطة المدنية لحفظ السلام في أوساط غير المتجددين، فإنهم لا يحتاجونه، لأنهم، جميعاً، قد حُرِّروا من خطاياهم بنور الروح القدس، وصاروا مجتمعاً مختاراً في العالم الذي لم يتجدّد. لذا، بدا لهم منطقياً الإصرارُ على ما دعوه، بطريقة فجّة: «انفصالاً عما هو بغيض» (p. 131). وقد تصوروا الله مذكّراً إيّاهم «بالابتعاد عن بابل ومصر الدنيوية لكي «لا يكون لنا زمالة معهما» و«لا نشارك في الألم والمعاناة اللذين سيصبّهما الله عليهما» (p. 132). وكان الحاصل مذهباً سياسياً كله مضاد للسياسة، نعني: رفضوا حمل السلاح أو استعمال أي «أسلحة قوة شيطانية لامسيحية»، وأعلنوا أنه «لا يلائم المسيحي أن يخدم كقاضٍ»، لذا رفضوا استعمال المحاكم القانونية، أو «الحكم بين أخ وأخ» ورفضوا دفع ضرائب الحرب، والاعتراف بقوانين الملكية الموجودة أو الاشتراك في الشؤون المدنية أو السياسية (pp. 133, 134 - 135; Clasen, 1972, pp. 174 - 175).

وهكذا، انتهت تلك المجموعات إلى الرفض، بالقوة ذاتها، محاولات أنبياء زويكو السيطرة على السلطات المدنية، وميل لوثر ووزينجلي إلى الخضوع السلبي لأوامرها. ما أن عرف غريبل وأتباعه مغزى كتاب منتزر **موعظة أمام الأمراء**، حتى أرسلوا رسالةً اتهموه فيها بسوء فهم خطير للإنجيل، محاولين إقناعه بتبنّي نبرتهم السلمية. فكتب غريبل قائلاً[9]: إذا كنتم ترغبون في الدفاع عن الحرب» فإني

---

(9) اقتباسي مأخوذة من الترجمة المنشورة في: *Spiritual and Anabaptist Writers, ed. Williams.* وللاطلاع على مرجع كامل، انظر: Grebel, في قائمة المراجع الأولية.

«أنصحكم باسم خلاصنا المشترك أن تتوقفوا عن ذلك» (p. 84). «فالإنجيل وأتباعه لا يحميهم السيف، ولا هم يحمون أنفسهم»، لأن «المؤمنين المسيحيين الخلّص أغنام وسط ذئاب، أغنام للذبح» (p. 80). وهكذا، حصل رفض لقتاليّة منتزر لسبب لوثري أورثوذكسي مفاده أن جميع المسيحيين الصادقين عليهم أن يقبلوا مصيرهم لا أن يقاوموه، أي: «يجب أن يتعمّدوا بالآلام المبرحة، والبلايا، والاضهاد، والمعاناة والموت» (p. 80). ولا يعني هذا أن غريبل تعاطف مع مواقف لوثر السياسية. فقد كتب، وكانت كتابته مشتملة على أعظم ازدراء لمحاولات لوثر تملّق الأمراء والفوز بحظوة لديهم، الأمراء «الذين ربط إنجيله بهم» (p. 83). كما أنه أكَّد على أن الآخرين جميعاً من «العلماء الكسالى ودكاترة ويتنبرغ، فشلوا بطريقة مشينة أكثر من سواها في معرفة ما تصوره أن يكون الحقيقة المركزية عن الحياة السياسية، وهي: يجب على جميع المسيحيين الراغبين «بالتمسك بالكلمة والحكم بها وحدها أن يقطعوا جميع الروابط بالحكام غير المتجدّدين في العالم غير المتجّدد» (pp. 78, 80). والنتيجة هي أننا إذا كنا نبحث عن نظرية سياسية وضعية في إعلانات غريبل، ومانتز وهبَمْاير، فإن كل ما نجده هو رجاء تقيّ مؤداه: حالما تلقّى البشر نور الروح القدس، حلّ حكم البشر.

من الخطأ بمكان الافتراض أن يكون تحدّي جماعة مذهب تجديد العماد قد نجح، حتى في ألمانيا، في جذب أي حجم مهم من الدعم من الجسم الرئيسي لحركة الإصلاح الجليل. وقد حصل إحصاء حديث يفيد أننا إذا استثنينا مجموعات هَتْ (Hutt) الأخيرة، فإن العدد الكلي للمرتدين إلى مذهب تجديد العماد خلال القرن كله، بعد نشوئهم في العشرينيّات (1520s) لا يزيد على إحدى عشرة نفس (Clasen, 1972, p. 26). بينما فاق التأثير السياسي للطوائف

الراديكالية من حيث حجمه كل حساب. فأول ما شعر قادة الإصلاح الديني الأرثوذكسي بما يشبه المهماز يدفعهم إلى تعزيز روابطهم بالسلطات المدنية، كان، وبمقدار كبير، ردّاً على تناقضات المبادئ عند هؤلاء. فمنذ أوائل عام 1520، كان كارلستادت يعظ ضد دنيوية لوثر و«إيمانه الخالي من المحبّة»، بينما أفرد منتزر كراسة خاصة للتنديد «بالجسد الهيّن العيش والعديم الروح في ويتنبرغ» (Williams, 1962, pp. 40, 76). وسرعان ما دفع ذلك لوثر وزفينغلي للردّ المضاد، مستعملين السيف[*] والقلم. فلوثر هو الذي ضمن طرد كارستاد من ساكسونيا الانتخابية (Electoral Saxony) في عام 1524 والذي حذّر الدوق جون من تأثير منتزر (Edwards, 1975, pp. 36 - 48). وزفينغلي هو الذي أقنع السلطات المدنية في زوريخ لسجن غريبل ومانتز في عام 1525، وتعذيب هبماير إلى أن ارتدّ عن معتقداته (Williams, 1962, pp. 121, 125, 141). وتعود موافقة سلطات زوريخ إلى تأثير زفينغلي في عام 1526، على فرض عقوبة الموت عن طريق غرق أي إنسان يحضر صلاة عامة لطائفة مذهب تجديد العماد، وطبقت ذلك الحكم ضد مانتز في السنة التي تلت (Williams, 1962, pp. 144 - 145). وخلال الحقبة الزمنية ذاتها، شرع قادة الإصلاح الديني الجليل بإصدار سلسلة من أشكال الشجب النقدي اللاذع للطوائف المعتقدة بتجديد العماد المتكاثرة بسرعة. ونشر لوثر **رسالة ضد الروح المتعصبّة** (*Letter in Opposition to the Fanatic Spirit*) استجابةً لطلب من بوسر (Bucer)، في عام 1524. وكونها مختصرة لم يسمح له بالنقاش. لذا توجّه كلياً إلى الهجوم القادح الذامّ «بالأرواح المتمّردة والمجرمة» عند منتزر وأتباعه، واتّهم

(*) المقصود بالسيف السلطة الموجودة في المدينة أو المنطقة.

كارلستادت بإطلاقه «عاصفة وتعصّباً» من «الدخان والضباب لحجب شمس الإنجيل ونوره» (pp. 67, 69). تبنّى وميلانكثون المتصف بالدبلوماسية النبرات العنيفة ذاتها، أولاً، في كرّاسته، في عام 1528، وهي **ضد جماعة تجديد العماد** (*Against the Anabaptists*)، وبعد ذلك في رسالة، في عام 1530، إلى فريدريك ميكونيوس (Friedrich Myconius) الذي أزعجه إعدام ستة من أتباع مذهب تجديد العماد، مؤخراً، في منطقة لوثرية. فتخلّص ميلانكثون من مثل تلك الشكوك، جميعها، مؤكداً على أن جماعة تجديد العماد هم «ملائكة الشيطان»، ويجب «التعامل معهم بأقسى قساوة، بصرف النظر عما يظهر من عدم مسؤوليتهم» (Oyer, 1964, pp. 126, 155).

كان لأتباع مذهب تجديد العماد وقعٌ دراماتيكي أكبر عندما بدأوا بتطبيق نظرياتهم الثورية، الاجتماعية والسياسية. وفي أوائل القرن السادس عشر كانت حكومات في أوروبا كلها تشعر، بقوة، بإمكانية أن يطلق ذلك العنان «للمطالبة بثورة اجتماعية، إذا اكترثت بالدعوة إلى الإصلاح الديني. ولا بدّ من أن تكون تلك المخاوف قد تأكّدت على نحوٍ أكبر، عندما بدأت مجموعات تحديد العماد التي أسّسها ملشيور هوفمان (Melchior Hoffmann) (حوالي 1495 - 1543) في ستراسبورغ تفقد السيطرة في أوائل الثلاثينيّات (1530s). كان الوصول الأول لهوفهمان إلى ستراسبورغ في عام 1528، بعد أن كشف نزاعٌ جدلي مع أمسدورف (Amsdorf) عن فجوة لا تردم بين آرائه وآراء قادة اللوثرية الأرثوذكسيين (Williams, 1962, p. 261). وفي أول الأمر تعامل معه بوسر وكابيتو بحذرٍ، غير أن مواعظه وكتاباته، في زياراته المتتالية، كانت لاحقة ومثيرة للفوضى، فأدت، في نهاية المطاف، في عام 1533، إلى الحكم عليه بالسجن مدى الحياة (Kreider, 1955, p. 109). ولم يكن لذلك تأثير كبير في إخماد

حماسة أفراد زمره المتنامية من أتباع «ملشيور(Melchior)» الذين بدأوا ينشرون كلمة تجديد العماد في الأراضي المنخفضة، وفي منطقة نهر الراين السفلى. وقد تلقفت المدينة الإمبراطورية، مدينة مونستر (Münster) رسالتهم، حيث طردت القيادة اللوثرية، وحيث سيطر القائلون بتجديد العماد بقيادة جان ماثيس (Jan Matthys) وجون بوكلز (John Beukels) من ليدن (Stayer, 1972, pp. 227 - 234). وهناك وقع حدثٌ بارز عمل، أكثر من سواه، على ربط حركة الإصلاح الديني بقضية الثورة، وبالتالي إبعاد المعتدلين من جميع المذاهب. فقد بدأ ماثيس وبولكز في تجنيد جنود القتال من أجل أورشليم الجديدة في أوائل عام 1534، إلاّ أن خططهما اختزلت عندما ضرب الأمير بيشوب (Prince Bishop) حصاراً حول المدينة، فحاصرهما فيها. وتسلّم القيادة في أول الأمر، وانطلق إلى إقامة نظام شمل المشاركة في السلع. وكان ذلك جزءاً من الاستجابة لأحوال الحصار، ومع ذلك، كان تحركاً ثورياً يائساً. ولم يمضِ وقت طويل حتى قُتِل في غارة مفاجئة قام بها المحاصرون في المدينة، فتسلّم جون ليدن (John of Leyden) زمام القيادة، وأعلن عن نظام جديد آخر، صارت الزوجات فيه مشاركات في الملكية، كما توّج جون نفسه «ملك التقوى على الجميع» (Williams, 1962, p. 373). غير أن عمر مملكته كان قصيراً، فقد حصلت خيانة في المدينة، واحتُلَّت في حزيران، عام 1534، وذُبح السكان جميعهم، كما نُفذ حكم الإعدام بجون نفسه، ونُثِرت بقايا أتباعه نثراً سهلاً (Williams, 1962, pp. 380 -381). وعلى الرغم من قصر المدة الذي وقعت فيها سلسلة الأحداث، فإن أشباح الشيوعية والثورة كانت قد صعدت بشكل مخيف، وظلّت على مدى القرن تتردّد وتنتاب أفكار المصلحين المعتدلين ووقف وقفة تردد جميعُ المتعاطفين مع قضيتهم.

دور السلطات العلمانية

تمّ الوصول إلى المرحلة التكوينية في تطوّر النظرية السياسية اللوثرية عندما اختارت السلطات المدنية في العديد من المدن الألمانية التي لحق بها، بعد قليل، حكام الدانمارك، والسويد وإنجلترا أن تتبنّى وتنشر سِمَةً حاسمة من سمات المذهب السياسي اللوثري. وتمثّلت العقيدة التي أخِذَ بها، بتلك الطريقة، في النظرة اللوثرية إلى الكنيسة وبفضل سلسلة من التحركات البسيطة - كانت متماثلة على نحو لافت في كل قطر - لم يعد الافتراض اللوثري الذي قال بوجوب اعتبار الكنيسة جمعاً من المؤمنين، لا أكثر ولا أقل، يُعامل على أنه هرطقة، وصار يُقبل بوصفه أساساً لنظرةٍ جديدة ورسمية للعلاقة الصحيحة بين السلطات الكنسية والسياسية.

تتضمن هذه الخلاصة الإجمالية ما يفيد أن فرض الأرثوذكسية الجديدة كان، وبمقدارٍ كبير، نتاجاً لسلسلة من المبادرات الرسمية. ونقول إن تلك كانت هي الحالة العامة، مع استثناء عددٍ من المدن الألمانية حصل فيها تبنٍّ من قبل السكان لعقائد الإصلاح الديني وفرضهم لها على الحكام، وليس العكس (Moeller, 1972, pp. 60 - 61). ويمكن رؤية ذلك، وبأوضح ما يكون، في مدن البلطيق، مثل روستوك (Rostock) وستراسلند (Straslund)، وفي عددٍ من مدن الإمبراطورية في الجنوب، وأفضل مثل على ذلك مدينة ستراسبورغ (Dickens, 1974, pp. 146 - 160). ويمكن تأريخ حركة الإصلاح الديني في ستراسبورغ بإرجاعها إلى عام 1521، عندما ألقى ماتيوس زِلْ (Matthäus Zell) سلسلة من المواعظ الإنجيلية في الكاتدرائية حضرتها جماهير غفيرة، دافع فيها عن عقائد لوثر، وقرأ مقاطع من كتاباته (Chrisman, 1967, p. 100). وباقتراب عام 1523، انجذب مارتن بوسر (Martin Bucer) وولفغانغ كابيتو (Wolfgang Capito)

إلى المدينة، ومع قرب نهاية السنة التي تلت، وُجد خمسة من الوعّاظ الإنجيليين في خمس من كنائس المدينة الرئيسية (Chrisman, 1967, pp. 108 - 109, 116 - 117). وقد حاول مجلس المدينة، في البداية، أن يوقف المدّ، فصرف زِلْ وكابيتو من مركزيهما الكنسيين المأجورين (Chrisman, 1967, pp. 112 - 113). وبحلول عام 1524 ترسّخت حركة الإصلاح الديني بوصفها حركة شعبية، وطلبت خمس من الأبرشيات التسع، بواسطة كتب التماس وجهتها إلى المجلس، تعيين وعاظ لوثريين. وكما ذكر كريسمان «لم يكن لدى أعضاء المجلس خطة أو برنامج منظّم» في وجه تلك الثورة، وكل ما كان يعنيهم، وقبل كل شيء، هو أن يحتفظوا بسيطرتهم السياسية التي بدأت بالاهتزاز عبر التصادم بين الإيمان الجديد والإيمان القديم. وكان الحاصل هو أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الموافقة على الإصلاح الديني ثمناً للاستقرار السياسي. لذلك انتحلوا لأنفسهم حق تعيين الرتب الكنسية ذات الدخل، وإعادة الوعّاظ الإنجيليين إلى مواقعهم، وحوّلوا حركة الإصلاح الديني إلى حركة رسمية، مما سرّع في ارتداد المدينة أجمع (Dickens, 1974, pp. 151 - 152).

تسهل المبالغة في وصف التضاد بين تطور حركة الإصلاح الديني، بوصفها حركة شعبية في ألمانيا، وفرضها، في أمكنة أخرى، «من فوق» (Moeller, 1972, pp. 50 - 61). فلم يكن وجود حركة إصلاح شعبية أولية واضحاً، دائماً، في دولة الإمبراطورية الألمانية (Reichsstädte)، أو مدن الإمبراطورية الحرة. وأحياناً لم تكن هناك حركة إصلاح البتّة، فهناك أربع عشرة مدينة من تلك المدن كانت ما تزال ترفض السماح بأبرشية بروتستانتية داخل أسوارها، وحصل ذلك حتى مع نهاية القرن السادس عشر (Moeller, 1972, pp. 41 - 61). وأحياناً، كان الواضح أن تبنّي الدين الجديد من السياسات الرسمية،

وبمقدار كبير وهذا ينطبق، على سبيل المثال، على حالة ماغديبورغ ونوريمبرغ (Moeller, 1972, p. 61). وعندما نتحول إلى ألفين من مدن Landstädte، أي المدن الواقعة ضمن أرض الدولة، وهي المدن الواقعة مباشرة تحت سيطرة الأمير المحلّي، فإننا لا نقع إلاّ على علامات قليلة على تكرار النموذج الشعبي. وكما أكّد موللر (Moeller)، كان الوضع في تلك الحالات هو أن «حركة الإصلاح الديني» لا تنشأ وتتطوّر إلاّ إذا سمح بها اللورد الحاكم في المنطقة»، فتكون النتيجة هي أن الحركات الأولى لا بدّ أن تأتي من الحكام المدنيين أنفسهم (Moeller, 1972, p. 68).

وهكذا، كانت الخطوة الأولى في اتجاه قبول حركة الإصلاح الديني في أكثرية المدن الألمانية مماثلةً للخطوة الأولى التي اتخذت في الدانمارك، والسويد، وإنجلترا. وتألفت من توفير الحكومة حماية لعددٍ من اللوثريين القادة الذين سبق إزعاجهم وإسكاتهم، وتشجيعهم على نشر وجهات نظرهم. والمثل الواضح على تلك العلمية في ألمانيا، يمكن الوقوع إليه في حالة نوريمبرغ، حيث عُيِّن أوسياندر، رسمياً، واعظاً في مرحلةٍ مبكرة، وحيث قاد مجلسُ المدينة اللوثريين «بسرعةٍ ومباشرة إلى الفوز» على الكنيسة القائمة، كما ذكر ستراوس (Strauss, 1966, p. 61). والعلامات الأولى على وجود خطوة مماثلة اتُخذت خارج ألمانيا نجدها في الدانمارك. فقد دعا كريستيان الثاني (Christian II) كارلتسادت إلى كوبنهاغن في عام 1521، وعَيَّن، في الوقت نفسه، قسيساً لوثرياً ملحقاً بالقصر هو مارتن رينهارد (Martin Reinhard) الذي عمل على ارتداد عدة أعضاء في البلاط الملكي، من بينهم الملكة ذاتها (Dunkley, 1948, pp. 23 - 24). واستأنف العملية نفسها فريدريك الأول (Frederick I) بعد اعتلائه العرش في عام 1523، فسمح بإنشاء مطبعة في كييل (Kiel) لنشر الكتاب

المقدس بلغة محلية شعبية، وفي عام 1526 أصدر رسالة حماية لهانز توسن لتمكينه من الاستمرار في التبشير بالإيمان اللوثري (Dunkley, 1948, pp. 54 - 114). وفي السنة التي تلت رفض رجاءً من هيرداغ (Herrdag) لسحب تلك الحماية، ومضى، في عام 1529، إلى تعيين توسن واعظاً في إحدى الكنائس الرئيسية في كوبنهاغن (Dunkley, 1948, pp. 5, 57). وبدأ النوع ذاته من الخطوات الرسمية يُتَّخذ سريعاً، بعد ذلك، في السويد. فقد عيَّن غوستاف فاسا أولوس بيتري (Olaus Petri)، في عام 1524، واعظاً في كنيسة القديس نيقولاس (St Nicholas) في ستوكهولم، وبذلك يكون قد جعل «أقوى منبر وعظٍ تأثيراً في السويد» بتصرف لوثريّ متحمس، بحسب وصف روبرتس (Roberts) (Roberts, 1968, p. 69). وخلال السنة ذاتها، رفض الملك طلباً من براسك (Brask)، وكان أسقفاً محافظاً في لنكوبنغ (Linkoping)، راجياً حظر بيع وقراءة الكتب اللوثرية، وبعد عامين أصدر أمراً بإغلاق المطبعة التي أنشأها براسك لنشر كراسات مضادّة للوثرية (Bergendoff, 1928, pp. 11, 23, 27). وأخيراً، بدأت سلسلة من الخطوات الشبيهة تُتَّخذ، سريعاً بعد ذلك في إنجلترا. وفي عام 1531 جرت محاولة لإقناع تايندل في العودة من القارة و«كسبه القضية الملك»، كما جرت محاولة ناجحة وسريعة، بعد ذلك، لتجنيد بارنز وكوفرديل في خدمة الحكومة (Mozley, 1937, p. 187). وتمّ توظيف كوفرديل، رسمياً، من قِبَل كرومويل (Cromwell) مترجماً، في عام 1537، بينما عُيِّن بارنز قسيساً ملكياً، في عام 1535، وتمت الاستفادة منه مفاوضاً للوثريين في القارة، وقد حصل ذلك، أولاً، عندما جرت مقاربة مع أمراء عصبة شمالكالديك (Schmalkaldic League)، في عام 1535، وثانياً، عندما نوقش زواج كليفز (Cleves) بعد ذلك بأربع سنوات (Tjernagel, 1965, pp. 143 - 144). وفي ذلك الزمن كسب عددٌ من أكثر الوعّاظ

اللوثريين راديكاليةً مناصب رفيعة في الكنيسة، وأهم الأمثلة على ذلك مثل هيو لاتيمر (Hugh Latimer). فقد كان مهتماً بالهرطقة في العشرينيّات (1520s) ومنع من الوعظ في عام 1525 من قِبَل أسقف إلي (Ely) (Chester, 1954, pp. 25 - 26). وبحلول عام 1530 كان يعظ في المحكمة، وبحلول عام 1534، عُيِّن للوعظ الأسبوعي أمام الملك، وفي عام 1535 رُسِمَ أسقفاً لوورسستر (Worcester) من قِبَل كرانمر (Cranmer) (Chester, 1954, pp. 53-55, 100 -104).

أما الخطوة الرسمية الحاسمة التي تلت وكانت الأفعل من سواها، فهي التي تمّ اتخاذها في جميع تلك الأقطار وتمثّلت في التئام المجلس القومي الذي استعملته الحكومة، في كل قضية، للإعلان عن رفضٍ محدّد لانفصال السلطات القانونية والقضائية التي تمارسها البابوية والكنيسة الكاثوليكية داخل أراضيها. وكانت شرعنة تلك التغييرات، في كل حالة، عن طريق اللجوء إلى المفهوم اللوثري الجوهري الذي مفاده أن الكنيسة هي مجرد جسم روحي(*)، وأن واجبها الوحيد هو في التبشير بكلمة الله، من غير المطالبة بأي سلطات أخرى.

كان أول حاكم قام بتلك الحركة الحاسمة، من خارج ألمانيا هو فريدريك الأول (Frederick I) ملك الدانمارك. فقد دعا البرلمان إلى الانعقاد في أودنس (Odense)، في عام 1527. وهزم محاولة الأساقفة للدفاع عن السلطات القضائية التقليدية للكنيسة بالسماح بإطلاق العنان لمشاعر النبلاء المضادة لرجال الدين (Grimm, 1954, p. 238). والخطوة ذاتها اتخذت في السويد، في الوقت نفسه، تقريباً. فأصدر البرلمان الذي اجتمع أعضاؤه في فاستيراس

(*) المقصود بالجسم الروحي (Spiritual Body) هنا هو كيان ذو قوة روحية.

(Vasteras)، في عام 1527 قانوناً محلياً، انتقل، بحسبه، حق التعيينات الكنسيّة إلى الملك، وسحبت فيه الحصانات الشرعية التي كانت لرجال الدين، كما ألغيت السلطات المستقلة للمحاكم الكنسية. وبحسب بلاغ لاتيني أضيف إلى القانون المحلّي، تقرر إلغاء واجب دفع ضرائب إلى روما، كما شجب حق البابوية في تثبيت التعيينات الكنسية (Bergendoff, 1928, p. 37). وأخيراً نقول إن حملة مماثلة أطلقت في إنجلترا خلال أوائل الثلاثينيّات (1530s). فعندما انعقد برلمان الإصلاح، لأول مرة، في عام 1529، حصلت مظاهرات عفوية من قِبَل أعضاء مجلس العموم (الذين تذكّروا ريتشارد هَنْ (Richard Hunne) ضد «الضرائب العظيمة المفروضة والانتزاعات المالية» التي يمارسها رجال الدين، وكذلك ضد نظام «Ordinaries»(*) أو المحاكم الكنسية (Lehmberg, 1970, pp. 81 - 82). وعندما سيطر توماس كرومويل على الحكم، تحوّلت أشكال الشجب تلك إلى سياسة رسمية. أما التحركات الحاسمة فقد حدثت خلال جلسة عام 1532. فقد بدأ كرومويل بإعادة إحياء البيان المضاد لرجال الدين، الذي قد يكون هو نفسه الذي وضع مسوّدته بالنيابة عن مجلس العموم، في عام 1529، والذي عُرِف، في ذلك الزمن، بتضرّع مجلس العموم ضد نظام الكهنة المعينين لمحاكم الإشهاد (Elton, 1951, pp. 517, 520). واتخذت تلك الحالة وضعية احتجاج رسمي قدّمه الملك إلى المجمع (Convocation)، مع طلبٍ بأن يقدّر الأعضاء الشكاوى الواردة منه تقديراً رسمياً. وكان الحاصل الأول عبارة عن جوابٍ جريء دافع فيه قادة الكنيسة عن سلطاتهم القضائية التقليدية. وكان الواضح أن ذلك الجواب من تأليف ستيفن غاردنر

(*) تعني قضاة محكمة الإشهاد الذين يُعينون للتثبت من صحة وصية المتوفي.

(Stephen Gardiner)، الأسقف المعيّن حديثاً في ونشستر (Winchester) والمحامي القانوني الكبير في الكنيسة الإنجليزية (والهامش Lehmberg, 1970, p. 150). وعندما رفض الملك الجواب نفسه في خطاب وجهه لمجلس العموم، استسلم المجتمعون، فجأة، واستجابوا في شهر أيار، عام 1532 بقرار عصري كبير جوهره «إذعان رجال الدين»، وتخلّيهم عن مطالبهم بأن يكونوا سلطة قانونية مستقلة (Lehmberg, 1970, pp. 151 - 152). ولا ريب في أن ذلك الاستسلام الملفت قد تمّت المصادقة عليه من قِبَل قلّةٍ ممن حضروا اجتماع المجمع، وأن وجهات نظر المجلس كله لم تناقش (Kelly, 1965, pp. 116 - 117) وعلى الرغم من ذلك، فقد أمسكت الحكومة، بلهفةٍ، بذلك الإذعان الذي ثُبِّت، في ما بعد، بمرسوم عرف باسم مرسوم إذعان رجال الدين، في عام 1534. وقد أفاد قرار تثبيت الإذعان عبر تسجيله مرسوماً، في حدّ ذاته، رمزاً إلى فوز مرسوم الدولة على القانون الكنسي، كما أن محتويات المرسوم أوضحت، وبشكل كبير، أن وضعية الكنيسة كسلطة ملكية منفصلة قد انتهت أخيراً (Dickens, 1964, p. 472). وسحب حق المجمع في الاجتماع من دون أمر ملكي يدعو إلى ذلك. كما طلب من أعضاء المجمع أن يتخلّوا عن سلطتهم التي تمكنهم من صنع مبادئ قانونية أخرى، وتقديم القوانين الكنسية كلها إلى لجنة عيّنها الملك للتأكُّد من أنها «غير متناقضة أو متعارضة» مع التقاليد، والقوانين، والمراسيم المعمول بها في المملكة» (Lehmberg, 1970, pp. 149 - 150). وأخيراً، فرض على رجال الدين أن يعترفوا (بحسب نصّ المرسوم) أن جميع الأوامر «التي سنّها» المجمع ضارة بامتيازات الملك ومتعارضة مع قوانين وتشريعات المملكة (Elton, 1960, p. 339).

بطبيعة الحال، ذلك كله لا يعني أن النزاع الفاصل بين الحكم

والكنيسة قد وصل إلى نهايته في جميع تلك الأقطار، في تلك المرحلة. إذ يمكن الجدل حول الحالة الإنجليزية، في الأقل، والقول بما أن الأساقفة ظلوا يجلسون في مجلس اللوردات، إلى يومنا، فإن المسألة ماتزال حية. فمما لا شك فيه أن المسألة أُعيد إحياؤها في إنجلترا، وبشكل مهدد بالخطر، في نهاية القرن السادس عشر، ولم يكن السبب متمثِّلاً في عداوة التطهريين البروتستانتيين وحدهم، وإنما، أيضاً، بسبب الموقف الذي اتخذه عددٌ من الأساقفة المضادين لمذهب كالفِنْ، الذي بدأ بمناقشة القضية «الأرمنية» وقال: بما أن الأساقفة هم في مراكزهم بإرادة (iure divino) مقدسة، لذا يجب أن يظلوا مستقلين عن السلطات المدنية بمقدار ما (Tyacke, 1973). ومع ذلك، ظل الأمر كما هو حتى اندلاع ثورة الثلاثينيّات (1530s) عندما وضع خلالها الأساس لسياسة حلّ المؤسسات التي دافعت عنها رسمياً، وعلى مدى قرنين تقريباً، القلّة الحاكمة من حزب الويغ(*) (Whig) المؤيِّد للإصلاح، وصادق عليها، في ذلك الزمن، مناصرون كنسيون من أتباع مذهب لوك (Locke)، مثل بنجامين هودلي (Benjamin Hoadly)، الذي كان مستعداً للموافقة على قرار المحكمة في مطلع القرن الثامن عشر، لأنها دعوة المجمع مرةً وإلى الأبد (Sykes, 1934, pp. 310 - 314, 350).

تألفت الخطوة النهائية التي قامت بها الحكومة في كل من تلك الأقطار من استنباط نتيجة الحملات ضد السلطات المستقلة للكنيسة. وكانت الصورة في كل حالةٍ إعلاناً عن أن الملك، وليس البابا، هو رأس الكنيسة، وتحويل جميع السلطات القضائية، التي كانت تمارسها الكنيسة سابقاً، إلى الملك.

(*) حزب بريطاني مؤيد للإصلاح عرف فيما بعد بحزب الأحرار.

لقد اتخذت تلك الخطوة نفسها في الدانمارك والسويد بعد بضع سنوات. واتخذت في إنجلترا مباشرة، دون انتظار، وكان مردّ ذلك، وبمقدار كبير، إلى العبقرية التشريعية التي كانت عند توماس كرومويل التي وفّرت مقدماته القانونية للمراسيم الكبرى التي أجيزت خلال الانقسام في زمن الملك هنري أحد أهم الشروح القاطعة الواضحة للنظرية السياسية التي رافقت تلك المرحلة من مراحل حركة الإصلاح الديني وشرعنتها. وبتمرير مرسوم التحفّظ على التوسلات إلى روما، كانت الإشارة البارزة لانتقال سلطات الكنيسة القضائية إلى التاج البريطاني[10]. وكانت مقدّمة الوثيقة القانونية للمرسوم، وهي أفضل بيان عن مذهبه السياسي، قد اعتبرت من المسلّمات أن لا تكون الكنيسة سلطة منفصلةً داخل الجسم السياسي، وأنها لا تعدو أن تكون جسماً من المؤمنين. وببساطة وصفه بقوله «إنه ذلك الجزء من الجسم السياسي الذي يدعى الروحانية، الذي جرت العادة على تسميته الكنيسة الإنجليزية (Elton, 1960, p. 344). وقيل إن ذلك كان نتيجة للمقدّمة المارسيليانية التي أفادت أن سلطات التاج يجب أن تمتد في خط غير متكسِّر، فتشمل جميع الشؤون الروحية كما الزمنية. وهذا مؤكد في مطلع مقدمة الوثيقة القانونية على صورة رأي أفاد أن «هذه المملكة، مملكة إنجلترا، هي إمبراطورية»، لذا، فهي «تحكم من قِبَل رئيس أعلى واحد» يمسك «بالسلطة المطلقة، والكلية، جميعها». وقيل إن حقوق الملك الإمبراطورية هي من النوع الذي يجعله قادراً على إجراء العدالة وتوفيرها وتقرير مصير كل فئةٍ من الشعب»، المدني العادي وكذلك الروحاني، وأن يكون

(10) للاطلاع على الأهمية الخاصة لذلك المرسوم وعلى دور كرومويل (Cromwell) في كتابة مسوّدته (بما في ذلك تحليل المراجعات التفصيلية التي قام بها للنسخ الثماني الباقية). انظر إعادة التنظيم في كتاب إلتون (Elton, 1949).

القاضي الأخير «في جميع القضايا» سواء أكانت ذات طابع زمني أو روحي (Elton, 1960, p. 344).

واضح أن الافتراض الهرطوقي[11] الذي يقع في أساس تلك الآراء متمثِّل في القول: إن الملك هو رأس الكنيسة. وقد حاول هنري الثامن أن ينتزع هذا الاعتراف من المجمع في عام 1531، في الوقت الذي صدر فيه حكم على رجال الدين في اللجوء إلى سلطة أجنبية (praemunire)، وكانوا في مسعى طلب العفو الملكي (Lehmberg, 1970, pp. 109 - 113). وفي إعلان تلاه رئيس الأساقفة ورهام (Warham) على أعضاء المجمع المذهولين، في شهر شباط، عام 1531، أخبرهم الملك، وبكل بساطة، أنه هو الذي يستحق أن يُعدّ «الحامي الوحيد والرأس الأعلى للكنيسة ورجال الدين في إنجلترا»[12]. وحاول الناطقون باسم المجمع أن يذكِّروا الملك، في ردّهم، أن ما قيل لا يصح إلاّ إذا «أجازه قانون الله»[13]. وعلى الرغم من ذلك التذكير، فإن الرئاسة ظلت في التشريع الذي حصل في السنتين التاليتين، وبخاصة في مرسوم عام 1534 الذي ثبَّت خلافة إليزابث، ابنة آن بولين والقبول بصحة ذلك الخط من التعاقب على العرش معناه الاعتراف بالطلاق الذي منحه الرئيس الجديد لأساقفة

---

(11) المقصود بالهرطوقي، هنا، المبتدع، فالهرطقة عموماً تعني إنتاج البدع المغايرة للتقاليد.

(12) انظر: .Elton, 1960, pp. 330 - 331 وقد وضع ليمبيرغ (Lehmberg, 1970, p. 112) الطلب على شكل «الحامي الوحيد والرئيس الأعلى للكنيسة الإنجيلية ورجال الدين»، لكن في ذلك مفارقة تاريخية، لذا، فالترجمة مضلِّلة.

(13) والردّ في اللاتينية كان (Quantum per Legem Dei Licet). و ليمبيرغ (Lehmberg, 1970, p. 114) يسيء ترجمة ذلك بالقول: «بقدر ما تسمح به كلمة الله» مفيداً أنه حصل الاستشهاد بالكتاب المقدّس، فقدم تأويلاً «لوثرياً» للمتنازل عن الحق وهو ما كان سيرفضه المجمع في تلك المرحلة.

كانتربري إلى الملك في العام السابق. غير أن الاعتراف بالطلاق معناه التسليم (كما ذكرت المقدّمة القانونية بمرسوم التعاقب على العرش) أنّ السلطات القضائية التي إدّعاها «أسقف روما مضادة للسلطات القضائية العظيمة التي منحها الله مباشرة للأباطرة، والملوك والأمراء» (Elton, 1960, p. 7). والإذعان إلى الرأي المفيد أن جميع السلطات القضائية ممنوحة من الله «مباشرة» إلى الملك معناه رفض السلطات المستقلة التي طالبت بها تقليدياً البابوية والكنيسة. وبالتالي رفض الرؤية الكاثوليكية كلها الخاصة بالعلاقات بين السلطة الملكية (regnum) ونظام الكهنوت (sacerdotium). والحق، أن الرأي الأيديولوجي الذي تضمنه مرسوم التعاقب كان ذا طابع عصري فعّال، كما أدرك ذلك كل من مور وفيشر، وكانا مصيبين. ومما لا ريب فيه أن الحكم قصد قصداً كاملاً أن يصنعه. وأول ما اتضح ذلك كان في قَسَم مرتبط بالمرسوم نفسه حوَّل رفض الاعتراف بالرئاسة إلى جريمة خيانة. والنقطة ذاتها تكررت، وفي أكثر ما يكون من الوضوح، في مرسوم السموّ (The Act of Supremacy)، في السنة التي تلت، الذي أعلن (ولم يكن ذلك كله كلام صدق) أن كل إنسان قَبِلَ بحق الملك أن يوصف «بالرئيس الأعلى لكنيسة إنجلترا» (Elton, 1960, p. 355).

تلك الخطوة الأخيرة، خطوة الإعلان عن الرئاسة الملكية للكنيسة، وبالتالي، المصادقة على الإخفاقات «الملكية» في السلطات المدنية، سريعاً ما اتخذت، بعد ذلك، في الدانمارك والسويد. فقد اكتملت الحملة، في الدانمارك، باجتماع المجلس التشريعي (Rigsdag) في نهاية الحرب الأهلية في عام 1536. وحصل التأكيد الواضح في نشرة Recess التي نشرت بعد الجلسة، على أن الوظائف الوحيدة للكنيسة هي «للوعظ بكلمة الله، وتعليم الناس الإيمان

المسيحي» (Dunkley, 1948, p. 75). وهكذا، صار الطريق ممهّداً للإعلان الذي صدر في ميثاق الملك الانتخابي، في الوقت ذاته، عن أن هناك «جمعاً لجميع السلطات المدنية والكنسية في يد الملك والمجلس» (Dunkley, 1948, pp. 74 - 75). وأخيراً، بعد ثلاث سنوات، اتخذت التحركات ذاتها في السويد بعد تعيين كونراد فون بيهي (Conrad von Pyhy) سكرتيراً للملك. وكانت الحملة هناك أسرع وأشد حسماً. فقد دُعي مجلس الكنيسة إلى الاجتماع برئاسة بيهي، في عام 1539، وعندما أخفق في إقناع رئيس الأساقفة لورنشسْ بيتري (Laurentius Petri) بما تضمنه الأمر «كونوا وعّاظاً، لا أسياداً»، تمّ حلّ المجلس، هكذا، وبكل بساطة (Roberts, 1968, pp. 114, 116). بعد ذلك أعلن الملك عن نفسه «انطلاقاً من سعة سلطته الملكية» أنه هو رئيس الكنيسة و«المدافع الأعلى» عنها، ثم مضى في إعادة تنظيمها بأسلوب لوثري، مسيطراً على جميع التعيينات في الكنيسة، ومستحوذاً على جميع سلطاتها وثروتها (Martin, 1906, p. 456; Roberts, 1968, pp. 116, 119).

يمكن المناقشة والقول أن الأهمية الأيديولوجية لتلك الأقوال المؤكدة للحقوق «الإمبراطورية» ضد الكنيسة لم تعطَ حق قدرها من قِبَل عددٍ من المؤرخين السياسيين الحديثين. فقد مالوا، بخاصة في مناقشتهم انفصال هنري في إنجلترا، إلى التركيز على الحقيقة التي لاريب فيها والمفيدة أنه بحلول نهاية القرن الخامس عشر كان الملك قد حصل على مقدار كبير من السيطرة الفعلية (de facto) على السلطات التي كانت تمارس، إسمياً، من قِبَل البابوية في الكنيسة الإنجليزية. وهذا ما سهّل تصوّر إصلاح هنري أنه لا يتعدى أن يكون «ثمرة حق الملكية في القرون الوسطى». وهكذا، رفضت الفكرة المفيدة أن وضع سلطات الملك «الإمبراطورية» موضع التنفيذ كان

من قِبَل توماس كرومويل بوصفها «تخص القرون الوسطى، وبدون أي خطأ»، واعتبرت حملة الثلاثينيّات (1530s) كلها أنها لا تزيد عن أن تكون «تطوراً عنيداً نحو الكنيسة القومية، وقد سبق أن حوّلت الكنيسة إلى جزء لا يتجزأ من الدولة» في بداية القرن السادس عشر (Harriss, 1963, p. 11, 16 - 17).

ولا شك في أن تأكيد كرومويل على الحقوق «الإمبراطورية» للملك كان مردداً «لغة القرون الوسطى (Harriss, 1963, p. 12). وكما كنا قد رأينا، نقول إن الرأي المفيد أن كل حاكم هو سيد نفسه، وأن كل قانون له سلطات الإمبراطور ضمن حكمه، ذلك كله قد تمّ تحريكه منذ منتصف القرن الرابع عشر من قِبَل بارتولوس (Bartolus) وتلاميذه، جاعلاً منه وسيلة للدفاع عن السلطات القضائية الاستقلالية للسلطات المدنية. غير أننا مازلنا نحتاج السؤال عن الاستعمالات المختلفة لتلك التصوّرات في الأوقات المختلفة. فعندما حصل الاستشهاد بفكرة أن الملك هو الإمبراطور الحاكم وحده، في القرون الوسطى - كما حصل في إنجلترا، مثلاً، في عام 1393، وثانية في عام 1399 - فقد كان ذلك في سياق نزاعٍ يختص بتعيين الحدود مع البابوية حول مسألة سيطرة الملك علىٰ الكنيسة. وقد استعمل ذلك بغية الشك بمقدار حق البابوية في التدّخل. وعندما تمّ وضعه موضع التنفيذ من قِبَل كرومويل، في المقدمة القانونية لمرسوم التضرّعات في عام 1533، استعمل للقول بعدم وجوب القيام بمثل ذلك التمييز. فلم يوظّف لشرعنة محاولة اختزال السلطات القضائية للبابا، وإنما لشرعنة نفي حيازة البابا على مثل تلك السلطات.

وهكذا، يبدو صحيحاً التأكيد - كما فعل إلتون - على أن عقيدة كرومويل السياسية كانت عقيدة ثورية، وأن تطبيقها على المفهوم التقليدي لسلطات الملك «الإمبراطورية» شكّل انحرافاً راديكالياً جديداً

(Elton, 1956, p. 88). ولا يعني ذلك إنكار وجود محاولات، في ذلك الزمن، رمت إلى التقليل من جديد الموقف الذي اتخذ. وقد أحبط كرومويل مرتين محاولات الملك أن يصاغ مرسوم الاستئنافات بشكل يظهر فيه جديد الآراء الأيديولوجية. وسعى إلى طمأنة القراء بالقول: إن حجج المقدمة القانونية سبق «أن أعلنت وعُبِّر عنها بوضوح» في «العديد من التواريخ ومجلات الأحداث التاريخية المختلفة» (Elton, 1960, p. 344). والقبول بتلك الحجج بمعناها الظاهري، معناه الإنخداع بدعاية تيودور (Tudor)، تماماً كما قصد كرومويل. فعلى الرغم من توظيف المرسوم «للغة القرون الوسطى»، فإن هناك نقطتين حيويتين كان توظيف اللغة فيهما توظيفاً ثورياً. الأولى هي أن فكرة كون الكنيسة الإنجليزية مجرد فرع من الكنيسة «الكاثوليكية» (أي الشاملة) القائمة في روما صارت مرفوضة: فقد بدأت الكنيسة في إنجلترا بالتحول إلى كنيسة إنجلترا. والثانية تمثَّلت في بداية ظهور مفهوم حديث متميّز للواجب السياسي، ألا وهو: صار ممكناً للسلطات المدنية، في تلك المرحلة، لاقبلها، أن تشرعن الرأي القاضي بأن تعتبر السلطة القضائية الوحيدة في نطاق أراضيها، ولذا، يجب الاعتراف بأنها الهدف الصحيح والوحيد للولاء السياسي للإنسان.

وضع الإصلاح موضع التنفيذ

تمّ الوصول إلى المرحلة الأخيرة والحاسمة أكثر من سواها في تطوّر اللوثرية بوصفها أيديولوجيا سياسية، عندما طلبت السلطات المدنية، التي بدأت بالانشغال بالهرطقة، من رعاياها قبول التنظيمات الجديدة للكنيسة. وقد تحقق ذلك من غير جهد إضافي كبير في الدانمارك، وفي المناطق اللوثرية من ألمانيا. وكما كنا قد رأينا، كانت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا، بمقدار كبير، حركة شعبية

التوليد، لذا، فقد كانت الحاجة إلى حملة تنفيذ لها منفصلة غير واردة. أما الإصلاح الديني في الدانمارك فقد فُرض «من الأعلى»، في معظمه، ولأنه فرض في نهاية حرب مدنية طويلة، فقد قُبلَ بسرعة، وبارتياح. وإذا ما تحولنا إلى السويد وإنجلترا، فإننا نجد أنه، قبل أن تنجح الحكومتان في فرض التقاليد الجديدة، كان لا بدّ من القيام بخطوتين إضافيتين، الأولى منهما قضت بإسكات أشد المعارضين للتنظيمات الجديدة تمرداً، والثانية تمثَّلت في أن القسم الواسع من السكان، والذي غالباً ما يكون غير راضٍ وسيء المعرفة بالتغيرات، وجب إقناعه بقبولها والمصادقة عليها.

عارض فرض السيادة الملكية في السويد بعضٌ من مستشاري الملك الكبار، وقد طرح الشكوك الرئيسية، في عام 1539، المستشار لارس أندريا (Lars Andraea) وعددٌ من رجال الدين القياديين وكان من بينهم أولوس بيتري. ونشأ بعد عامين تحدٍّ أخطر، عندما اندلعت ثورة بقيادة نيلز دانكي (Nils Danke) في المقاطعة الجنوبية النائية من سمالاند (Småland). وقد تمّ قمع الاحتجاجيْن من قِبَل الحكومة. وسبَّبت الشكوك التي عبّر عنها كل مِنْ أندريا (Andrea) وبيتري (Petri) إلى اتهامهما واستدعائهما للمثول أمام محكمة مؤلفة من أعضاء مجلس الشيوخ، والحكم عليهما بالموت بتهمة الخيانة العظمى، في عام 1540 - على الرغم من أن ذلك الحكم قد عُدِّل ليتحول إلى غرامة مالية وسجن (Martin, 1906, pp. 459 - 460). وفي سمالاند صعبت السيطرة على الثورة، لكن فرق الجند التي جمّعها دانكي هزمت في المعركة، وأُعدم دانكي وعائلته، ورُحِّل مئات الفلاحين المشتركين إلى فنلندا (Roberts, 1968, p. 136).

كان هناك نموذج شبيه من الاحتجاج والقمع شكّل السمعة المميزة لتلك المرحلة من الإصلاح الديني في إنجلترا. قد أصرّ إلتون

على القول، حديثاً، أن من الخطأ اعتبار ذلك «اضطهاداً قاسياً» (Elton, 1972, p. 399). ولاريب في أن هناك فسحة من النقاش حول ما يؤلف القساوة الحقيقة، لكن تظل هناك حقيقة لافتة، وهي أنه في حين أن قادة المعارضة في السويد سُجنوا أو رُحِّلوا نفياً، بشكل رئيسي، فإنهم خسروا حياتهم في إنجلترا، عموماً. فالحكومة - كما في السويد - كان عليها أن تكافح شكلين متميزين من الكراهية. فقد كانت هناك ثورة شعبية بقيادة روبرت أسكي (Robert Aske) – عرفت، باسم حج النعمة الإلهية (Pilgrimage of Grace) – نشأت وتطورت في المناطق الشمالية النائية، وبخاصة في أجزاء من يوركشير (Yorkshire). وقد بدت مهدِّدةً في شتاء عام 1536، لكن سرعان ما تمَّ احتواؤها بفعالية، في مطلع السنة التي أعقبت. كما وجد بعض الشكوك في مسألة كون الملك هو الأعلى من سواه، في أوساط الحكم، داخل حلقة أسرة الملك ذاتها. فالمعارضة في وسط أقرباء الملك نشأت من أسرة السير ريتشارد بول (Richard Pole)، بينما تركزت المعارضة في وسط الحكومة في شخص اللورد قاضي القضاة السير توماس مور، الذي شاركه في شكوكه عددٌ من رجال الدين القياديين، ومن أبرزهم كان ستيفِنْ غاردنر من ونشستر(14) (Winchester) وجون فيشر (John Fisher) من روشستر (Rochester).

شكلت الوقفة الفكرية التي اتخذها مور وفيشر حَدَثاً بطولياً مشهوراً، كما كانت لها أهمية كبيرة من خلال الموضوعات التي

(14) وكما كنا قد رأينا، سبق لغاردنر أن حاول تحدّي الحكومة بقيادته الهجوم المضاد للمجمع على التغييرات التي اقترحها عدوّه المكروه كرومويل، والواضح أن غاردنر نجح، بعد صراع داخلي كبير، في الصلح مع حكومة كرومويل في الثلاثينيات (1530s). وقد بقي حياً ليقود الردّة الكاثوليكية في أواخر حكم هنري، ولعزل كرومويل، ويصبح زعيم النهضة الكاثوليكية في حكم ماري (Mary). انظر أدناه: ص 164–165 من هذا الكتاب.

طرحتها. غير أن من المحتمل أن تكون معارضة أسرة بول (Pole) مخيفة للحكومة. فهي لم تنطوِ على إمكانية تهديدٍ يوركيٍّ (Yorkist) للعرش[15]، بل أدّت، أيضاً، إلى نشر ريجينالد بول (Reginald) أهم شرح نظري للقضية الأرثوذكسية ضد افتراض الملك بأنه رأس الكنيسة. وعلى الرغم من أن بول كان النصير والمحامي لعدد من الإنسانيين الراديكاليين، ومن بينهم توماس ستاركي (Thomas Starkey) وريتشارد موريسون (Richard Morrison)، لكنه ظل المخلص الثابت للكنيسة، وعاش ليُعيّن، في بداية حكم ماري، آخر رئيس أساقفة لكانتربري (Canterbury) من الروم الكاثوليك (Schenk, 1950, p. 144). وقد نشرت الرسالة، في عام 1539 على شكل كراسة باللغة اللاتينية عنوانها **دفاع عن الوحدة الكنسية** (*A Defence of Ecclesiastical Unity*). وتألف ذلك العمل من أربعة «كتب». كان آخرها توسّلاً لهنري الثامن أن يعمل على إصلاح طرقه. وكان قد سبق ذلك هجوم شخصي طويل على الملك وُصِف فيه الملك بأنه «رئيس كنيسة الشيطان» (p. 229). ووصفه ستاركي بأنه كان هجوماً «مسعوراً»، كما أن مستشاري بول شعروا أنه كان شديد المرارة لدرجة أفقدته أي أثر مفيد (Schenk, 1950, p. 72). وتألف الكتابان، الأول والثاني، من دفاع علمي عن الرأي المفيد أنه «من المستحيل، كلياً، أن يكون الملك رئيساً للكنيسة» (p. 205). وقد جرت الحجة على صورة ردّ على دفاع عن السموّ الملكي كان ريتشارد سامبسون

(15) لا ريب في أن ذلك خيال لكن أساسه هو أن أرملة السير ريتشارد بول لم تكن من الأسرة الحاكمة وحسب، إذ كانت ابنة دوق كلارنس (Duke of Clarence)، بل كانت معارضة، وبعناد، لزواج الملك من آن بولين (Anne Boleyn) عبر إخلاصها لكاثرين آراغون (Catherine of Aragon)، والتي ساعدت في تعليم ابنتها ماري في العشرينيّات (1520s). وفضلاً عن أن هذه الأسرة ذات صلة بمربي الملك نفسه، فإن أسرة بول (Poles) ذات علاقة بهنري الثامن، لأن السير ريتشارد بول كان ابن عم والد الملك.

(Richard Sampson) قد نشره في عام 1535. فهاجم الكتاب الأول موقفه عن طريق تحريك إحدى العقائد الرئيسية للفكر السياسي السكولاستيكي. فقد قيل إن الملك لا يستطيع أن يكون رئيساً للكنيسة، لأن الكنيسة هبة من الله، بينما الحكم هو من خلق المواطنين أنفسهم الذين «يخضعون بصورة عفوية» لسلطةٍ أقاموها لتلبية حاجاتهم (pp. 91, 93). وعزّز الكتاب الثاني ذلك التمييز بمهاجمته فكرة سامبسون التي تفيد أن البابا هو مجرد أسقف روما (p. 116). وقد تمكّن بول من الاستشهاد بعددٍ كبير من المراجع لدعم الرأي الذي ظل يردده ومؤداه: بما أن مفاتيح الكنيسة سلّمها، أصلاً، المسيح إلى القديس بطرس، لذا يجب أن تظل في عهدة خليفة القديس بطرس، وهو البابا (pp. 138 - 139, 145 - 148).

لقد ثبتت استحالة أن تلقي الحكومة البريطانية القبض على بول، أو إسكاته، على الرغم مما قيل عن كرومويل إنه سيجعله «يأكل قلبه» لكتابته **الدفاع** (*The Defence*)، بينما طلب الملك بوجوب «تقييده ونقله بوسيلة من الوسائل» إلى إنجلترا لاستجوابه (Schenk, 1950, pp. 79 - 88). مثل تلك التهديدات لم تنجح، فبعد الشجار الذي حصل بين بول والملك حول الطلاق، في عام 1532، تمكن، وبطريقة حكيمة، من أن يحصل على إذنٍ لزيارة إيطاليا، وظل هناك ليعيش في سلام نسبي (Schenk, 1950, p. 29). غير أن بول كان محظوظاً، باعترافه هو نفسه. فمور وفيشر اللذان عبّرا عن الشكوك ذاتها، سجنا في البرج، في عام 1534، وأعدما بتهمة الخيانة العظمى في منتصف السنة التي تلت (Reynolds, 1955, pp. 281, 286). ولم يمضِ وقت طويل، بعد ذلك، حتى ذهب عددٌ من أقارب بول ضحايا لتعابيرهم المزعومة عن تعاطفهم مع الموقف الذي اتخذه كما ألقي القبض على شقيقه جيوفري (Geoffrey)، في

عام 1538، وأجبر على توريط بقية أسرته بتهم الخيانة العظمى. وقد أدّى ذلك إلى إلقاء القبض على شقيقه الآخر، وإبن عمه ووالدته، وبحلول عام 1541 أُعدم الجميع ما عدا واحداً (Schenk, 1950, pp. 82 - 84).

وُصِفتْ معارضة بول، وفيشر، ومور، عموماً، بأنها معارضة «محافظين»(16). وقد أضاف إلتون قائلاً، إن جوهر المحافظة، عند مور، كان في إصراره على التمسك «بمفهوم للقانون المسيحي العالمي الذي يجب أن ينسجم معه قانون البشر»، في الوقت الذي كان فيه توماس كرومويل، يعمل، عن عمد، على تحرير سلطة التشريع، من مثل تلك القيود (Elton, 1955, p. 167). وهناك إمكانية للجدل بأن ذلك معناه إساءة فهم الأساس النظري لتصلّب مور وفيشر. فالذي ظهر هو أنهما لم يقاوما لأنهما رأيا في برنامج كرومويل التشريعي محاولة غير ممكنة لوضع سلطات التشريع على أساس وضعي، بل لأنهما رأيا أنه يؤدي إلى إلغاء الحقوق والامتيازات المستقلة التي مارستها الكنيسة الإنجليزية تقليدياً.

والرأي أن ذلك هو ما شَكّل أساس احتجاجات مور وفيشر مُؤَكّدٌ في التفكير في طبيعة المسائل التي وجدا نفسيهما بالغين عبرها نقطة لا يمكن تعدّيها. فالموضوع الذي استقال بسببه مور كلورد قاضي القضاة كان خضوع رجال الدين في عام 1532 (Chambers, 1935, p. 241) والموضوع الذي أدى إلى الحكم عليه هو وفيشر تمثّل في رفضهما التوقيع على اليمين المرتبط بمرسوم الخلافة في عام 1534 (Chambers, 1935, p. 287). والمعضلة التي ولدتها هاتان

(16) للاطلاع على هذا الرأي، انظر مثلاً: Baumer, 1940, p. 63 and Elton, 1960, p. 231.

المسألتان التشريعيتان تمثّلت في أنها تعارض وتنفي الوضعية التقليدية للكنيسة، التي هي وضعية حكم متساوٍ في الرتبة والأهمية مع السلطات المدنية وليس تابعاً لها. وبطبيعة الحال، كان مور مستعداً للتسليم بحق الملك في البرلمان بأن يطاع في جميع الشؤون المدنية. وكان راغباً في الاعتراف، أيضاً، بإليزابث وريثةً للعرش، كما تطلب مرسوم الخلافة، بالرغم من أنه كان ملزماً على اعتبارها لاشرعية (Chambers, 1935, p. 291). ورأى بوضوح أن الاعتراف بالخضوع في عام 1532 معناه تعريض الحقوق القضائية للكنيسة، للخطر وأن حلف اليمين في عام 1534 معناه الاعتراف بحق الملك في الاستغناء عن سلطة البابا. فالنقطة الثابتة التي لا يمكن تعديها عند مور وفيشر تمثّلت في أنهما انطلاقاً من نظرتهما الدينية والسياسية، اعتبرا استقلالية الكنيسة استقلالية غير قابلة للانتهاك، أي: كان جوهر محافظتهما ماثلاً، وبكل بساطة، في أنهما كانا كاثوليكيين، بكل ما في الكلمة من معنى.

بدا أن الحملات الرسمية الرامية لفرض الإصلاح الديني في أوروبا قد بلغت نهايتها في هذه المرحلة، عموماً، برفض روما، وأخذت السلطات المدنية جميع السلطات الكنسية، والقمع بالقوة أي معارضة للترتيبات الجديدة. وعلى كل حال، لقد شمل فرض الإصلاح في زمن الملك هنري، في إنجلترا، تطوراً مضافاً كان له مغزى خاص لمؤرخ الفكر السياسي. وتألف ذلك من محاولة تأمين قبول تنظيم الكنيسة، لا مجرد القمع، بل بحملة رسمية من الدعاية السياسية، كانت الأولى من نوعها، في إنجلترا، وذلك بمساعدة المطبعة.

وتمثّلت هندسة تلك الحملة، بصورة رئيسية، في الإنجاز الذي حققه توماس كرومويل. ففي خلال وزارته تمّ نشر حوالي 50 كتاباً

في الدفاع عن الانفصال الذي حدث في زمن الملك هنري، وصدر معظم تلك الكتب عن دار بيرثيليه (Berthelet)، مطبعة الملك (Baumer, 1940, pp. 211 - 224)[17]. ومن المبالغة بمكان اعتبار جميع تلك الكتابات نتاجاً مباشراً لمبادرة الحكومة (Elton, 1972, 171 - 172). غير أن ما لا شك فيه أنه كانت هناك حملة دعائية مخططة ومنسَّقة ومموّلة من كرومويل وعملائه، وقيل إننا إذا نظرنا في طبيعة علاقة كرومويل بالدعائيين الذين وظفهم، لا بدّ لنا من الاستنتاج أنه كان، وفي أغلب الأحيان، هو الذي يقدم لهم الحجج ويطلب تعميمها (Elton, 1973, pp. 38, 52).

من الممكن التمييز بين مظهرين، أو نقول، جانبين في حملة كرومويل. كان تحركه الأول يستهدف استمالة عددٍ من محامي القانون الكنسي القياديين للكتابة دفاعاً عن التنظيم الجديد. ودفاعاً عن شرعية السموّ الملكي، في الكنيسة. وكان ذلك، في حدّ ذاته، انقلاباً مهماً، لأن القانون الكنسي بتأكيده على سلطات البابوية القضائية المنفصلة هو الذي قدّم لخصوم الحكومة أقوى دعم نظري. والنتيجة كانت أن إخلاص الكتّاب الذين وظفهم كرومويلُ تعرض للشك في أغلب الأحيان (مثلاً، Hughes, 1950-1954, I, 342). صحيح أن ديكنز سعى، حديثاً، إلى البرهان على أنهم قبلوا، وبصورة حقيقية « الموقف الملكي بالكامل» وأنهم «اعتقدوا اعتقاداً حقيقياً» بما كتبوه (Dickens, 1964, p. 243). غير أنه من المحتمل أن يكونوا، في بعض الحالات، باحثين، قبل أي شيء، عن منصب سريع في الكنيسة أو ترقية فيها. وهذا ينطبق، بخاصة، على إدوارد فوكس

(17) إن أفضل وأحدث الأبحاث المتعلقة بحملة كرومويل موجودة في: Elton, 1972, and in Elton, 1973. وتحليلي مدين كثيراً لهذين الشرحين القيمين.

(Edward Foxe) (حوالي 1496 - 1538) وريتشارد سامبسون (Richard Sampson) (المتوفي في عام 1554) وكلاهما حصل على أسقفية، بعد دفاعهما عن الانفصال. فقد عُيّن فوكس الذي كان وكيل الصدقات عند الملك أسقفاً في هيرفورد (Hereford)، في عام 1535 لخدماته، ومنح سامبسون، الذي كان الكاهن الكبير المسؤول عن الكنيسة الملكية (Chapel Royal)، أبرشية تشيسستر (Chichester) في السنة التالية (Elton, 1972, p. 182). وفضلاً عن ذلك، إن بعضهم كتب عن طريق الإكراه الشديد وبعد التهديد بالاحتجاز. وهذا ينطبق، بصورة خاصة، على ستيفن غاردنر (1483 - 1555)، الذي كان توّاقاً لتأمين تأييد الحكم، نظراً لسمعته بوصفه قانونياً كنسياً. فالملك ذاته عبّر عن شكوكه «ازدواجية (غاردنر) الملوَّنة»، وقد شاع القول أنه دافع عن الترتيب الجديد، بعد تهديده بالسجن، وبالموت، أيضاً، إذا رفض .(Muller, 1926, p. 65; Smith, 1953, p. 184)

إذا اعتبرنا عدم التناقض هو معيار الإخلاص، فمن الصعب رفض النتيجة التي تفيد أنه كانت لدى الحكم أسس معقولة للارتياب في صدق إيمان بعضِ رجال الدين أولئك، هذا في الأقل. فالذي حدث، في ما بعد، هو أن سامبسون دعم غاردنر ضد كرومويل، وأيّد ردّ الفعل الكاثوليكي في أواخر الحكم، وعاش ليعلن ولاءه لماري، في عام 1553 (Smith, 1953, p. 142 - 216). وتابع غاردنر ولاءه ليصير أحد الشخصيات القيادية في الحركة المسماة ردّ الفعل الماري (Marian)، في أواساط الخمسينيّات (1550s). كما عُيِّن في منصب اللورد قاضي القضاة في عام 1553، فسارع إلى إعادة وضع المرسوم المضاد للهرطقة في عام 1401. وبعد سنة، بدأ في اضطهاد البروتستانتيين الإنجليز (Muller, 1926, pp. 218, 266). أما سامبسون، وفوكس وغاردنر، فقد نشروا كراسات مهمة في الدفاع عن طلاق

الملك والسموّ الملوكي. وأول كراسة نشرت، وكانت ذات نبرة حذرة، كانت كراسة سامبسون التي عنوانها **الخطبة** (*Oration*)، في عام 1534، وقد اهتمت (بحسب كلمات عنوانها الفرعي) «بتعليم كل واحدٍ أنه يجب على الجميع أن يطيعوا إرادة الملك». وقد تبع تلك الكراسة، في السنة ذاتها، «مقالة قصيرة» لفوكس عنوانها **الفرق الحقيقي بين السلطة الملكية والسلطة الكنسية** (*The True Difference between the Royal Power and the Ecclesiastical Power*). وقد تكون تلك المقالة كتبت قبل كراسة سامبسون، على الرغم من أنها تحتوي على هجوم كاسح على سلطة البابا. وأخيراً، نذكر أن غاردنر أنتج الكراسة الأهم والأكثر راديكالية والتي نشرت، أول ما نشرت، في عام 1535، وعنوانها **خطبة الطاعة الحقيقية** (*The Oration of the True Obedience*).

كان الهدف الرئيسي لتلك المقالات، كما أكَّد غاردنر، هو الدفاع عن حق الملك في «بالطلاق من زواج لا شرعي» وبأن يعلن نفسه «في الأرض، أنه الرئيس الأعلى لكنيسة إنجلترا» (pp. 87, 91). غير أن الحاجة إلى البرهان لصالح تلك النتائج جعلتهم يعبرون عن نظرة إلى السلطة الزمنية والسلطة الروحية ذات نبرة لوثرية لافتة. وأشار غاردنر، في نقاط عديدة، إلى كتاب تايندل **طاعة الإنسان المسيحي**[18] (*Obedience of a Christian Man*) فجمعيهم بدأ في التأكيد على أن المصدر الصحيح والوحيد لفهم السلطة السياسية هو الكتاب المقدّس. ومضى غاردنر، مباشرة، إلى القول إن الله أعلن في الكتاب المقدّس أن «الأمراء يحكمون بتفويض منه»، وفي العهد الجديد، أضاف القديس بولس القول «إن كل من يقاوم السلطة يقاوم قضاء الله» .p)

(18) هذا كان رأي جانيل Janelle, 1930, p. liv.

(89. وقدّم فوكس بحثاً مؤكداً، أكثر من سواه، على الفكرة الرئيسية ذاتها، وجعلها نتيجة، لا مقدّمة لكتابه. ففي البداية أورد جانباً كبيراً من تاريخ العهد القديم، وقيل إن فيه برهاناً على أن «الله قال بفمه أن يكون الملوك حكاماً لشعبه» (fo 56). ثم تقدم إلى رسالة القديس بولس إلى أهل رومة، ونصّها هو المفضَّل عند جميع المصلحين اللوثريين، وطلب من القارئ «أن يتمهّل قليلاً ويفكر جيداً وهو ينظر في ذلك الموضوع» (fo 68). وقال إن الحاصل سيكون إدراكاً أن القديس بولس وضع ثلاث نقاط فاصلة: فهو «يدعو جميع البشر إلى الطاعة»، و«لم يستثنِ أحداً، البتّة»، وهو متوعداً باللعنة أي إنسان يعصى حاكمه، في أي ناحية (fos 68 - 69). ومضى جميع هؤلاء الكتّاب إلى القول حالما تفهم تلك النظرة إلى السلطة الزمنية فهماً كاملاً، فإن قرار الملك الذي أعلنه رئيساً للكنيسة لن يكون فهمه عسيراً. فما فعله الملك لا يتعدّى إلغاء ما دعاه غاردنر «السلطة المزيّفة والمزعومة لأسقف روما»، والتأكيد أن «السلطة المنسوبة إلى الأمير من قِبَل قانون الله» هي سلطة «معبّر عنها، بأكثر ما يكون من الوضوح، بالكلمة المناسبة» (p. 93). والنتيجة هي أنهم، جميعاً، وضعوا رئاسة الكنيسة في شخص الملك نفسه. غير أن المحامين العامين (مثل القديس جيرمان (St. German) ناقشوا قائلين إن سموّ الملك يكون في البرلمان، وأن القانونيين الكنسيين تصوروا رئاسة شخصية محضاً، ولم يبحثوا في دور البرلمان في الشؤون الكنسية، إطلاقاً (Baumer, 1940, p. 58).

جميع هؤلاء أدركوا أن ثمّة اعتراضاً كبيراً يمكن توجيهه ضد ذلك الشرح للسلطة الزمنية. وقد عبّر عنه غارنر بالقول: كل إنسان يوافق على «أن الطاعة واجبة»، إلاّ أنهم قد يسألون «عن مدى حدود الطاعة المطلوبة» (p. 99). فكانت المسألة التي قادهم إليها

ذلك، ليتفكروا بروح لوثرية لافتة، هي مسألة العلاقة بين السلطات المدنية والكنيسة. وهنا بنى جميعهم موقفه على الرأي الذي أكَّد عليه فوكس وهو أن الكنيسة ليست إلاّ «حشداً من الشعب المؤمن» (fo 10). وكرر فوكس ذلك التعريف في القسم الافتتاحي لكتابه، حيث قدّم هجومه الرئيسي على سلطات البابا، القضائية، والنقطة ذاتها ذكرها غاردنر، الذي أكَّد على أن الكنيسة «ليست إلاّ جمعاً من الرجال والنساء ومن رجال الدين ومن البشر العاديين الذين وحّدهم الإيمان بالمسيح» (p. 95). وقد سمح لهم ذلك الالتزام في العودة من جديد إلى مسألة السموّ الملكي، والقول إنه من المحال عقلياً الإنكار وأن الملك هو رئيس الكنيسة. وعرض غاردنر أسس تلك النتيجة بدقة خاصة، قال: لا أحد ينكر أن الملك «هو رئيس المملكة». والكل يوافق على أن ما «يفهم» من كلمة «مملكة» هو «جميع الرعايا في أراضي الملك». غير أنه كان قد بيّن، سابقاً، أن «كنيسة إنجلترا تشير إلى «أصناف البشر ذاتها، في هذه الأيام، المشمولة في كلمة مملكة، والملك رئيسها» (p. 93). فتكون النتيجة أنه «من غير المعقول، ومن الحماقة» القول إن الملك هو «رئيس المملكة، وليس رئيساً للكنيسة»، لأنهما شيء واحد «بكلمتين» مختلفتين (pp. 93, 97).

تتضمن تلك الشروح للسلطة الروحية والزمنية شجباً كاملاً للسلطة البابوية. فتكون الخطوة الواضحة التالية هي الانتقال إلى هجوم صريح. وحصل ذلك، عند غاردنر، في طريقة تنظيمه حجته، أما، عند فوكس وسامبسون، فقد وفّر لهما ذلك موضوعهما الافتتاحي. بدأ فوكس بهجوم متقن على فكرة السموّ البابوي، مشيراً إلى أنها ولّدت «تقاليد مزيفة»، وبخاصة كونها بلا أساس في الكتاب المقدّس، وبالتالي «لا سلطة لها من قانون الله» (fos 6, 21). أما

غاردنر فمضي في تحليل الطريقة التي بها نشأ الاعتقاد الخاطئ بالسموّ البابوي فأكَّد على أن «سموّ كنيسة روما في الزمان القديم» كان مجرد بروز «في وظيفة التبشير بكلمة الله» و«تقديم الشفاء والرعاية من اسم المسيح» (p. 151). لذا، عُدَّ خلطاً كاملاً الافتراض «أن الله قضى أن يكون أسقف روما الرئيس على علاقة بالسلطة الدنيوية المطلقة» (p. 155).

إذا كانت السلطات القضائية التي طلبتها البابوية كلها «مغتصبة»، فالذي يتبع هو القول، إن العلاقة بين القانون الكنسي والقانون العام كانت مفهومة على نحو خاطئ. وهذه كانت النقطة الأخيرة التي ذكرها جميع هؤلاء الكتّاب. فقد ميّز القانونيون الكنسيون، تقليدياً، وعندما كانوا يبحثون في سلطات الكنيسة، بين السلطات التي تشمل منح العفو عن طريق التكريس أو رسامة الكاهن وعن طريق القربان المقدّس (potestas ordinis) والسلطات القضائية (potestas jurisdictionis). واستمر جميع المدافعين عن الإصلاح الهنروي في الموافقة على صحة ذلك التمييز. وكانوا راضين بالتسليم أن سلطة القربان المقدّس لا يمكن ممارستها إلاّ من قِبَل عضو مرسوم كاهناً، من أعضاء الكنيسة[19]. غير أنهم عندما تحولوا إلى الكلام على سلطة قضائية، اقترح جميعهم إعادة تعريف حاسمة للمصطلحات. فقد جرت عادة القانونيين الكنسيين على تقسيم هذا الجانب من سلطات الكنيسة إلى سلطة الولاية السياسية (jurisdictio poli) وهذه، جوهرياً، سلطة مساعدة الناس على الحصول على الخلاص، وسلطة ولاية القضاء التي تشمل جميع وظائف الكنيسة، التشريعية،

(19) قد يكون فوكس استثناء. انظر: fo 85، حيث بدا أنه منح الملك حق رسامة الأساقفة، لا مجرد تعيينهم.

والقضائية والقمعية. وقد تتبّع فوكس كيفية نشوء سلطة ولاية القضاء، «بوصفها سلطة بابوية» متميّزة، وأوضح بالأمثلة العملية كيف حصل قبول بالقوانين الكنسية الأولى، وكيف بدأت بالتعدّي على السلطات الزمنية التي كانت لامبراطورية القرون الوسطى (fos 36 - 41). ومضى جميع هؤلاء الكتّاب إلى إعادة تعريف المفردات التي استخدمت لوصف تلك السلطات، موظِّفين مصلطحات القانون الكنسي ضد القانونيين الكنسيين الأرثوذكسيين أنفسهم. ويمكن توضيح تلك العملية مباشرةً بالعودة إلى شرح غاردنر. فقد قدّم تفسيره الجديد للسلطات القضائية مباشرةً، بعد دفاعه عن سموّ الملك في الكنيسة. وسلّم أن دفاعه قد يجعل «بعض الناس يُجْفِل»، لأنه معاكس للتمييز القانوني المألوف «بين حكم الأمير وحكم الكنيسة، أي يجب أن يحكم الأمير في الشؤون الزمنية وتحكم الكنيسة في الشؤون الروحية» (p. 103). وأكّد على أن مثل ذلك الاعتقاد بوجود سلطتين قضائيتين، متوازيتين ومنفصلتين، هو «تمييز أعمى، ومليء بالظلام» (p. 105). ووافق على وجوب وجود منطقة متميّزة للنشاط الروحي، لأن «الله أودع وظيفة التعليم ومنصب تقديم القرابين المقدَّسة» لدى جماعة خاصة من البشر، كجزء من «توزيعه المتعدد من الهبات» (p. 103). غير أنه نفى أن يكون ذلك قد خلق منطقة متميزة لسلطة قضائية روحية. فلا يمكنك القول، وأنت تتكلم على الأمير، أنه «ليس من اختصاصه أن يعرف أبعد من ذلك» (p. 105). فالواقع هو أن «الله قد وثق بالأمراء» وذلك «بغية أن لا يحكموا الشعب وحسب، بل أن يحكموه حكماً صالحاً، ولا يكون ذلك محصوراً في جانب واحد، وإنما في الجوانب أجمع» (p. 113). وهذا معناه أن على الأمير واجباً خاصاً «بألاّ يتحمل مسؤولية الشؤون الإنسانية، ليس إلاّ، وإنما أن يتحمل مسؤولية الشؤون المقدّسة أيضاً، وبمقدار أكبر» (p. 117). وهكذا، توصل غاردنر إلى الاختتام بنصح للأمير التّقي أن «يهتم

بالشؤون التقويّة، أو الروحية، أيضاً»، كما كان يفعل ملوك العهد القديم، وأن يدرك أن «إدارة الشؤون المقدّسة» هي جزء من «نظام مركزه الملوكي» (p. 109).

وهكذا، فإن التفسير الجديد الذي اقترحه جميع هؤلاء الكتّاب يفيد أن السلطة القضائية كلها سلطة مدنية، بالتعريف: وكما عبروا، فإن الكنيسة سلطة لا سلطاناً. وهذا يجعل الكلام على أنهم قبلوا وبَلْوروا «عقيدة السيفين» كلاماً مضلِّلاً (Hughes, 1965, p. 235). وصحيح القول إنهم استمروا، أحياناً، في استعمال تلك اللغة من المصطلحات، إلاّ أنهم أوضحوا أنهم لم يكونوا مشيرين إلاّ إلى حق الكنيسة في استبقاء الولاية السياسية. وكما عبّر غاردنر عن ذلك بقوله، إن السيف الذي يمارسه الكهنة يجب أن لا يستخدم إلاّ «في الوعظ التبشيري وفي الحرم الكنسي»، لا في أي من السلطات القضائية خارج الكنيسة ذاتها (p. 107). فالكنيسة لا تستطيع أن تطالب بأي سلطات إضافية، لأن ذلك يعني التعدّي على سلطات الملك وانتهاكها و«التدخّل المتطفّل بنصف الشعب»، وبالتالي إجباره على «أن يكون مهملاً في جميع الأشياء» (p. 107). فتكون النتيجة المتضمّنة هي أن التمييز بين القربان المقدّس والسلطة القضائية صار معادلاً للتمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، أي: سقوط مفهوم السلطة القضائية الروحية (Baumer, 1940, p. 67).

مع أن تلك الكتابات أسهمت في أن تكون دعماً نظرياً قوياً لمسألة السموّ الملوكي، فإن كرومويل كان سريع الإدراك أنه لن يكون كافياً حصر الحملة الدعائية في أعمال لها ذلك الطابع. فتلك الأعمال كلها كانت مقالات تقنيّة نشرت باللغة اللاتينية ويصعب التوقّع منها أن تُقنع وتُطمئن عدداً كبيراً من الناس من خارج صفوف رجال الدين والعالم المتعلّم. وعلى كل حال، كان الذي حدث هو

أنه لم يمضِ وقت طويل على ظهورها حتى تغيّر الوضع السياسي من ناحيتين مهمتين، كلتاهما تطلبتا التكيّف معها. وتمثّلت أولاهما في أن البابا بولس الثالث وافق، أخيراً، في عام 1536، على دعوة مجلس عام للنظر في مسألة إصلاح الكنيسة الكاثوليكية. وكان ذلك تطوراً محرجاً لمنظّرين مثل سامبسون، وفوكس، وغاردنر، فكلهم شجب سلطة البابا، لكنهم مالوا إلى الموافقة على أطروحة جماعة مذهب المجلس، والمفيدة، بحسب شرح فوكس، أنه يمكن توقّع «الحق والعدالة» من «مجلس مقدّس» للكنيسة (fos 10, 24). أما التطوّر السياسي الآخر فكان، كما رأينا، عندما شهدت سنة 1536 بداية ردّ فعل في إنجلترا على سياسات الحكومة، نعني: على المستوى النظري أسهم بول بهجوم على الملك، وعلى المستوى العملي كشف حجج الرحمة (Pilgrimage of Grace) عن عمق الشكوك الشعبية بالترتيب الجديد.

وقد استجاب كروموبل لهذه التطورات الجديدة بطريقتين. فقبل كل شيء بيّن عن نفسه أنه راغب في تبنّي وجهة نظر لوثرية أكثر وضوحاً عبر استعمال الكتاب المقدّس سلاح دعاية سياسية. وكما كنا قد رأينا، سبق أن برهن تايندبل على أن العهد الجديد يمكن توظيفه لدعم الرأي القائل أن الوظيفة الوحيدة للكنيسة الحقيقية هي الوعظ التبشيري والتحويل إلى الإيمان، وأن واجب قادتها المطلق، الذي لا يقل عن واجب المواطنين العاديين، عدم مقاومة أوامر السلطات المدنية. لذا، ظل كرمويول ماضياً في تشجيع تلك النظرة المنسجمة كثيراً مع وجهة نظره، عن طريق رعاية إنتاج كتب مقدّسة باللغة الإنجليزية، لأول مرة - وهذه خطوة جعلت بعض كاتبي سيرة حياته يؤكّد أنه كان مهتماً في تقديم قضية الإصلاح لأسباب دينية حقيقية، وليس لمجرد دواعٍ

تكتيكية أو سياسية (Dickens, 1959b, pp. 122 -123). فعندما نشرت ترجمة كوفرديل الأولى، في عام 1536، ومعها العهد الجديد المبني على ترجمة تاينديل - حيث تُرجمت (ecclesia) إلى «جمع» و(presbyteros) إلى «أقدم» - انتهز كرومويل الفرصة لكي يفرض في أوامره الكنسية، الصادرة في السنة ذاتها، أن توضع نسخة من العهد القديم وأخرى من العهد الجديد باللغة الإنجليزية واللغة اللاتينية في كل كنيسة أبرشية (Mozley, 1953, pp. 71, 86, 105). وعندما نشر جون روجرز (John Rogers) ما دعي «إنجيل متّى»، في عام 1537، مدمجاً سلسلة من التعليقات والشروح الهامشية معظمها مستمد من ترجمات لوثر نفسه، تمكَّن كرومويل من الحصول على إذنٍ من الملك للسماح بتوزيع الكتاب بلا ثمن (Bruce, 1970, pp. 64 - 65). وأخيراً نقول: إن كرومويل فوّض من قِبَل كوفرديل بترجمة جديدة لكل الكتاب المقدّس، في عام 1538، ودفع قسماً من تكلفته من ماله الخاص، وحصل من كرانمر على مقدّمة للطبعة الثانية، طبعة عام 1540، والتي كانت لوثرية بنبرتها[20].

كان المسعى الرئيس لكرومويل مكرَّساً للقيام بحملةٍ دعائية شعبية أوسع لصالح الانفصال عن روما. وكانت إحدى الوسائل التي استخدمها هي رعاية الدراما المدنية، الناشئة، لأهداف سياسية. وكان المسهم القائد في هذا الجانب من الحملة هو جون بيل (John Bale)، الذي ألف حوالي عشرين رواية مسرحية خلال الثلاثينيّات (1530s)، وكان الكثير منها عنيفاً في نبرته المضادة للبابوية. وأولى

(20) انظر: Mozley, 1953, pp. 201, 207, 218 وانظر: Yost, 1970 الذي أكّد على أن ريتشارد تافيرنر (Richard Taverner)، أيضاً، أدخل عناصر لوثرية في الترجمات التي فوّض القيام بها في الثلاثينيّات (1530s).

تلك المسرحيات كانت **كوميديا تختص بقوانين ثلاثة** (*A Comedy Concerning Three Laws*)، التي قد تكون كتبت في عام 1532، وأول نشر لها كان في عام 1538 (Harris, 1940, p. 71). وقد وصفت أنها أول مسرحية أخلاقية بروتستانتية في اللغة الإنجليزية، وتحتوي على هجوم بذيء على البابوية وعلى الحياة الرهبانية (Harris, 1940, p. 85). وفيها ظهر سدوم (Sodomy) في صورة راهب، وصُوِّر البابا في صورة من يشتهى ماليس له، طالباً أن يُعبد متحدّياً قوانين الله (pp. 23, 42 - 43). اتبع بيل تلك المسرحية بـ **مأساة جون، ملك إنجلترا** (*A Tragedy of John, king of England*)، التي كتبت مسوَّدتها في عام 1538، وفيها عرضٌ للملك حاكماً صالحاً أحبطته خيانة رئيس أساقفته وغدره - الذي ظهر في صورة محرِّض على الفتنة أو العصيان - وبواسطة مكائد البابا - الذي مثَّل السلطة المغتصبة (pp. 218 - 220; Fairfield, 1976, p. 55).

لم تضعْ القيمة الدعائية لمسرحيات بيل عند كرومويل الذي بدا أنه عمل جاهداً على حمايته، وضمان تمثيل أعماله، أيضاً (Harris, 1940, pp. 26- 28, 100 - 102). غير أن الشغل الشاغل لكرومويل، في تلك المرحلة الأخيرة من حملته، كان، وبشكل طبيعي، التزويد بكراسات سياسية إضافية لشرعنة شجب السموّ البابوي. وذلك ما دفعه، قبل كل شيء، إلى الاهتمام بتوظيف التاريخ لأهداف دعائية. وسبق أن أعجبت فكرة توظيف التاريخ لأهداف أيديولوجية عدداً من المصلحين الإنجليز، وبخاصة وليام تايندل (Pineas, 1962a). غير أن أول المحاولات لإعادة كتابة سلسلة الأحداث التاريخية الإنجليزية بشكل يشرعن الانفصال عن روما، كان قد قام بها روبرت بارنز في طبعة كتابه **تضرّع** (*Supplication*) في عام 1534. ويُظنّ أن ذلك حصل بتكليفٍ من كرومويل، والإهداء كان إلى الملك (Pineas,

(1964, p. 55 . وقد احتوى على شرح تاريخي تناول نشوء السلطة البابوية، حاول فيه بارنز أن يبيّن أن الكنيسة والطبقة الكهنوتية دمرتا القوة السياسية، وبشكل متزايد، في كل مملكة (sig. C2b - Sig. DIa). وسرعان ما استغلت تلك الأفكار الرئيسية من قِبَل عددٍ من المسهمين غير المعروفة أسماؤهم، لصالح قضية الحكم[21]، وتناولها بجدية أكبر، في ما بعد، جون بيل الذي ما كلّ ولا ملّ. فكان إسهامه الأول في ذلك الضرب من الكتابة، كتابه **صورة الكنيستين** (*Image of Both Churches*) وهو عبارة عن عرض لسفر الرؤيا، آيةً آيةً، وتمّ نشره الأول في عام 1541، وفيه أعطى للبابا دور المضاد للمسيح، واعتبرت الأعداد السرّية مشيرة إلى التواريخ المختلفة التي فيها قامت البابوية بغاراتها المباشرة لاغتصاب حقوق السلطات المدنية (pp. 311 - 343). وتبع ذلك صدور كرّاسة ذات لغة بذيئة عنوانها **أعمال المنذورين الإنجليز** (*The Acts of English Votaries*) نشرها بيل في عام 1546. وكان جزء من هدفه في تلك الكرّاسة - مثل هدفه في بعض مسرحياته الأولى - تدمير فكرة تبجيل القدّيسين. لذا، فقد خصّص مقداراً كبيراً من الكتاب لذكر ظواهر الاستغلال الغرامي قبيح السمعة التي صنعها رجالٌ طوِّبوا قدّيسين، بعد وفاتهم، من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية (fos. 17b -24b; 32b - 39b, etc). غير أن هدفه الرئيسي كان توفير تبرير تاريخي للانفصال الهنروي. وحاول أن يبرهن على وجود نسخة رسولية أصلية عن المسيحية في إنجلترا، منذ الأزمنة الأولى، وأن إرساليّة أوغسطين المشهورة كانت أبعد ما يكون عن تأسيسها الكنيسة الإنجليزية، إذ بدأت عملية طويلة لإفسادها بالممارسات الرومة المنحطّة (Pineas, 1962b, pp. 223,

(21) للاطلاع على أمثلة، انظر: Baumer, 1940, pp. 43 - 44 and Levy, 1967, pp. 96 - 98.

226). وقد فهم ذلك أنه تأسيس فكرة تفيد أن سلطات البابوية هي اغتصاب الزمان الأخير، وأن الانفصال عن روما يجب النظر إليه كونه إسهاماً في عملية استعادة النقاء الأصلي للكنيسة الإنجليزية (fos. 25b - 31b).

وفّر العمود الفقري لحملة الدعاية الشعبية التي أرادها كرومويل مجموعة ثانية من الكراسات السياسية الأكثر أهمية. وكانت كلها بتفويض منه نفسه. وقد أنتجت تلك الكراسات مجموعة من أتباع المذهب الإنساني الراديكاليين، وتألفت من ريتشارد موريسون، ووليام مارشال، وريتشارد تافيرنر، وكذلك الشخصية الأبرز، نعني، توماس ستاركي، الذي كنا واجهناه كمؤلف الحوار بين بول (pole) ولوبست (Lupset)، وهو أحد أعظم الأبحاث في الفكر السياسي تمّ إنتاجه في إنجلترا في القرن السادس عشر. وقد كان هؤلاء الكتّاب ملائمين لتعزيز قضية الحكم، ومن المحتمل أن يكونوا من المعتقدين بما كتبوا اعتقاداً صادقاً أكثر من اعتقاد أسلافهم. وكانوا، جميعاً من ذوي التوّجه الإنساني، وسبق أن كانوا معادين للكنيسة ومتعاطفين مع المذهب اللوثري، على الرغم من أن أياً منهم (ما عدا موريسون) لم يصبح لوثرياً (Bonini, 1973, p. 218). كما أنهم كانوا، بأشخاصهم، مناسبين للعمل كدعائيين للحكم. وبعضهم سبق له أن خدم في الحياة العامة برئاسة ولسي (Wolsey)، وجميعهم، كما ذكر زيفِلْد (Zeeveld)، كان ما يزال «يأمل في وظيفة سياسية من خلال أبحاثه» (Zeeveld, 1948, p. 244). والنتيجة أنهم أظهروا رغبةً قوية في المساعدة في حملة كرومويل. وقد تحدّث بعض الباحثين عن تجنيدهم من قِبَل الحكومة، لكن الحقيقة تظل، وهي أنهم، جميعاً، تقرّبوا من كرومويل بقصد التطوع لتقديم خدماتهم (McConica, 1965; Elton, 1973, pp. 47 - 56).

كان مارشال أول من قابل الوزير، وقدّم نفسه إلى كرومويل في عام 1533، مترجماً كتباً «بغية تشويه بابا روما» (McConica, 1965, p. 136). ونتيجة لذلك، كُلِّف بإنتاج أول ترجمة إنجليزية لكتاب مارسيليو **مدافع عن السلام** (*Defender of Peace*)، وتلقّى قرضاً قيمته 12 جنيهاً إنجليزياً من كرومويل لتغطية نفقاته (Baumer, 1940, p. 44 note). وظهرت الترجمة في عام 1535، وقد حذفت منها، بطريقة حكيمة، المقاطع غير الملائمة الخاصة بالأصول الشعبية للسلطة السياسية، وأضيف إليها مقدِّمة من قِبَل المترجم أكَّد فيها على أن الكتاب لا يوفر الوسيلة «لشجب كلي» للحجج من «النوع البابوي» وحسب، ولكنه، أيضاً، يبرهن على أن البابوات كانوا، في جميع الأزمنة، «متعجرفين ومغتصبين وقحين»، كما كانوا «مجرمين، وخونة، ومتمردين، بعكس ما يقتضي إخلاصهم» (fos, Ia - Ib; Stout, 1974, p. 309).

وقد يكون ستاركي، هو الآخر، على إتصالٍ بكرومويل في عام 1533، لأنه بعث إلى الوزير رأياً قانونياً مؤيداً متعلقاً بالطلاق الملكي في ذلك الزمان (Elton, 1973, p. 74 note). وذكر زيفلد أن ذلك الأمر لفت كرومويل إليه، وأنه وجد نفسه مشجِّعاً على ترك حلقة بول في بادوا (Padua) والعودة إلى إنجلترا (Zeeveld, 1948, p. 142). أما إلتون فقد رأى أن ستاركي هو الذي «أدرك أن وقته قد جاء»، وذلك لأنه عاد إلى إنجلترا بمبادرة منه هو، في نهاية عام 1534، وقدّم نفسه إلى كرومويل غريباً. فعلياً وذلك في أوائل السنة التي تلت (Elton, 1973. pp. 47 - 48). فإذا صحّ ذلك، فإن آماله تكون قد تحققت بنشاط لافت، فخلال شهرين من وصوله تسلّم دعوة إلى المحكمة، وعيّن، أول ما عيّن، قسيساً للقصر الملكي، ووظِّف للمراسلة مع بول (Pole) بأمل تغيير رأيه حول مسألة الطلاق، لكنه

سرعان ما دخل، في نقاشات سياسية واسعة مع كرومويل نفسه (Elton, 1973, p. 49). ويبدو أن كرومويل قد دفعه، في سياق تلك الاجتماعات، إلى وضع مسوّدة دفاع عن الترتيب الإصلاحي الديني، وقد تكون له يد في مراجعة المخطوطة التي أنتجها ستاركي (Elton, 1973, pp. 50 - 51). وكان الحاصل كراسة ستاركي المهمة **نصح تحذيري للشعب** (*An Exhortation to the People*) «داعياً أفراد الشعب إلى الوحدة والطاعة»، وقدِّمت الكراسة إلى الملك في نهاية عام 1535، وكان نشرها الأول في السنة التالية (Zeeveld, 1948, pp. 128, 149).

قد يكون نجاح ستاركي هو الذي شجّع موريسون على اللحاق به وترك بول للعودة إلى الوطن (Zeeveld, 1948, pp. 157, 165). وأول ما عرفناه هو أنه كتب كرومويل من إيطاليا، في أكتوبر، عام 1534، وأنه كان في خدمة الحكومة، في مرحلة ما، في السنة التالية، مع النية الواضحة في أن يظل خارج البلاد ويكتب تقارير عن ردود الفعل الأجنبية حول تقدم الانفصال الإنجليزي (Elton, 1973, pp. 56 - 57). وطلب أن يُستدعى، مبكراً، في عام 1536، وبعد فترة انتظار أرسل إليه ما يكفي من المال لتغطية نفقات عودته إلى إنجلترا[22]. وتفاصيل استقباله البدئي من قِبَل الحكومة غامضة، إلاّ أنه سرعان ما أصبح أكثر كتّاب الكراسات غزارةً وعنفاً ممن وظفهم كرومويل للكتابة لصالح الانفصال عن روما. فابتدأ بمراجعة تاريخ طويل من الانفصال شملت هجوماً على مور وفيشر، كان قد بدأه في إيطاليا في أوائل عام 1536، والذي نشره، أخيراً، في عام 1537

(22) Elton, 1973, p. 58. وهذا يصحح الشرح الموجود في: Zeeveld, 1948, pp. 94 - 95, 158.

بعنوان **العلاقة الجنسية الشائنة**[23] (*Apomaxis Calumniarum*). وبعد ذلك، انتقل إلى نشر سلسلة من الكراسات شجب فيها خطايا أولئك الذين حاولوا مقاومة النظام الجديد. فبدأ بأسلوب إنساني أنيق في كراسته **علاج الفتنة** (*Remedy for Sedition*)، لكن الذي حصل بعد ارتداد بول، وحَجِّه نحو الصُفح (العفو)، ردّ بسرعةٍ وبشعور ملحٍّ متزايدٍ في الكراسة **نواح** (*Lamentation*)، بيّن فيها «مقدار الخراب والدمار اللذين تجلبهما الثورة الفتنوية» (Elton, 1972, pp. 200 - 201). واتبعت تلك الكراسة السريعة، في عام 1539، بعملين مهمين وضعت فيهما خيانات ثوّار الشمال ومعهم نصيره السابق بول في إطار عام للنظر إلى كل الانفصال عن روما.

وكان أول عمل نشر هو **طعن بالرذيلة والخيانة العظيمتين والمقيتتين** (*An Invective against the great and detsetable vice, Treason*)، وهو الذي صدر بطبعتين في السنة ذاتها (Etlon, 1972, p. 202). ولم يمضِ وقت طويل حتى لحق بذلك العمل في كتاب آخر، هو: **نصح لتحريك جميع الإنجليز للدفاع عن بلادهم** (*An Exhortation to stir all Englishmen to the defence of their country*)، وفي هذه الكراسة عرض موريسون النسخة الأخيرة لنظرته الوطنية وذات التأثير الكبير الخاصة بالترتيب الإصلاحي.

إن العقائد السياسية التي ذكرها ستاركي وموريسون (وعاد إلى ذكرها، في ما بعد، بيكنسو (Bekinsau) في كراسته اللاتينية، في عام 1546 التي عنوانها **سلطة الملك العليا والمطلقة** (*The Supreme and Absolute Power of the King*) هي ذاتها، بمقدار ما، كما كان الحال

(23) قصة المخطوطة معقدة. وللاطلاع على تفاصيل كاملة، انظر الهامش Elton, 1972, pp. 190 - 191.

في الكراسات السابقة والأكثر تقنيّةً التي وضعها سامبسون، وفوكس، وغاردنر. واستشهد موريسون في العلاقة الجنسية الشائنة بمرجعية فوكس وغاردنر في مواضع عدة (مثلاً، sig. X, Ia,) ولا شك في أن حجج كَتَبَة الكراسات اللاحقين عُرضت بأسلوب مختلف. فقد كانت كتاباتهم، وبصورة كليّة تقريباً، باللغة الإنجليزية لا اللاتينية، وبشكل عام، تجنّبوا الخوض في دقائق القانون الكنسي، وكانوا أكثر من سواهم ميلاً إلى الانخراط في مهاجمات شخصية لاستقامة وخصومهم وعلمهم[24]. غير أن المهمّ الأساسي ظل، وهو تبرير الطلاق والسموّ الملكي، واللجوء إلى المفهوم اللوثري للكنيسة بغية دعم تحليلهم للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

إذا كان ثمّة من اختلاف رئيسي بين هؤلاء الكتّاب والدعائيين الأوائل، فإنه يتمثّل في لجوئهم إلى حجّة لوثرية تكميلية وأوضح، وهذه هي الحجّة التي وظّفوها لوضع الإصلاح الهنروي كله في منظور جديد وأكثر بعثاً للطمأنينة من سواه. وكان ذلك في عقيدة adiaphora، أو «الأشياء اللامبالية» التي لا علاقة لها بالخلاص. وكما كنا قد رأينا، كانت تلك العقيدة، أصلاً، قد أنشأها ميلانكثون، وأحضرها بارنز إلى إنجلترا. وبعد ذلك تلقفها ستاركي، الذي ناقش في كراسته **نصح** (*Exhortation*) قائلاً: إن البرنامج القانوني للإصلاح الهنروي يجب اعتباره من الأشياء الرخيصة التي لا يعتدّ بها في العلاقة بالخلاص (fos 4 Ia, 43b). وقد مكّنه ذلك من التأكيد على وجوب خضوع كل إنسان للتغييرات، لأنه تبيّن أنها كانت «مناسبة في زمنها لسياسة معينة»، ولأنها قامت على موافقة «مجلس العموم» -

---

(24) تبدو تلك المهاجمات ظالمة، بالرغم من أن إلتون يحثّنا على القبول بالهجوم الذي شنّه موريسون على السير توماس مور، في معناه الظاهري. انظر: Elton, 1972, p. 192.

أي على السلطة التشريعية للملك في البرلمان (fo 82a; Zeeveld, 1948, p. 152). وقد مكّنه ذلك، أيضاً، من إضافة الرأي الأكثر بعثاً للاطمئنان والمفيد أن لا حاجة إلى أن يشعر أي منهم «بوسواس في الضمير» بعد ذلك الخضوع، لأن تلك الطاعة لا تعرّض للخطر رجاء الإنسان بالخلاص (fo 69a). وكما اعترف ستاركي، فإن ذلك أدخله في صعوبة: فقد أصبح ملزماً بالإشارة إلى سلطة قادرة على التمييز، بلا خطأ، بين الأشياء اللامبالية والأشياء الضرورية للخلاص. وكان قانعاً بأن يترك حلّ تلك المسألة «لسلطة الأمير ومجلس العموم في المملكة» فمنهما يمكننا أن نتوقع «بعض المعالجات قريباً»، وقال ذلك بطريقة ملطِّفة (fo 74a; Zeeveld, 1948, p. 155). فلا داعي للخشية من أنهم كانوا سيخفقون في إقامة التمييزات الضرورية، أو يدفعهم إغراء إلى التشريع بطريقة «يمكن، وبحق، أن تبدو مضادّة لأسس الكتاب المقدّس». فهناك ضمان كامل ضد ذلك الخطر متمثِّلٌ في الحقيقة المفيدة أن الملك نفسه «بحكم واضح منه» كان دائماً «يرى ما هو الأفضل» للبلاد، ويتابعه، من دون أي خطأ (fo 83a).

هذه النظرة للعملية الشريعية الواثقة والمتفائلة والملفتة تفيد في توضيح فرق ثانٍ بين نظرة ستاركي وموريسون ونظرة الدعائيين الهنرويين الأولين. فكما كنا قد رأينا، كان سامبسون، وفوكس، وغاردنر، جميعهم، ميّالين إلى تصوّر السموّ الملكي تصوّراً ذا طابع شخصي. غير أن رجال القانون العام سبق لهم أن بدأوا التأكيد على أن السموّ يجب أن يكون للملك في البرلمان، انطلاقاً من الأساس المفيد أن هذه السلطة (كما سبق للقديس جيرمان أن ذكر) «تمثِّل كل الكنيسة الكاثوليكية في إنجلترا» (انظر: Baumer, 1940, p. 59). وكان هذا التفسير الأخير هو الذي تبنّاه ستاركي وموريسون، مؤكدين على السلطات القانونية ورافضين بحزم أي تفسير كهنوتي لقيادة الملك.

وبصورة خاصة نذكر أن ستاركي كرر كثيراً القول: إن «مجلس عموم» الملك في البرلمان هو الذي يجب استشارته في كل مسعى للتشريع يتعلق بالأمور الكنسية، لأنه يؤلف «حكم السلطة العمومية» (مثلاً، fo 82a). وكما قال زيفلد، كان ستاركي يعدّ «صوت البرلمان قد صار صوت الله» (Zeeveld, 1948, p. 155).

يبدو نوعاً من المبالغة القولُ (كما فعل زيفلد) إن ذلك التبنّي لمفهوم ميلانكثون «الأشياء المحايدة»، صار «عبر ستاركي السلف الأيديولوجي المباشر للسياسة الإنجليكانية» (Zeeveld, 1942, p. 129). وقد سبق أن صارت هذه العقيدة بمثابة النقد المتداول قبل أن يكتب ستاركي ببعض الوقت، وبخاصة في كتابات فريث (Frith) وبارنز. ولا ريب في أن ستاركي تمكّن من الاستفادة استفادة مثمرة من ذلك المفهوم في اللحظة الحاسمة، وعدّه وسيلة لشق موقف وسط (via media) بين موقف اللوثريين الراديكاليين والكاثوليك التقليديين. فقد اتُّهِمَ اللوثريون لعقيدتهم، عقيدة الكتاب المقدّس الأساسي (sola scripture)، «بالعماء المتعجرف» بمسعاهم «تحت مظهر الحرية» أنهم يرمون إلى «تدمير السياسة المسيحية» و«الوصول بالجميع إلى الخراب الجلّي والفوضى العارمة» عن طريق مناقاشتهم الجدلية التي لا تتوقف حول التفسير الصحيح **للكتاب المقدّس** (fos. I8a, 25a; Zeeveld, 1948, pp. 153 - 154). وبدورهم اتُّهم الكاثوليك التقليديون أنهم باحترامهم المبالغ فيه للقدّاس، والاحتفالات الدينية وسموّ البابوية كانوا في «عماء وهمي» مما جعلهم يُخفقون في أن يروا أن جيمع تلك الأشياء أشياء غير مبالية، ومن الشذوذ العقلي أن يهتم الرجال المثقفون «بإدارتها حتى موتهم» - وتلك إشارة واضحة إلى الموقف الذي اتخذه فيشر ومور (fos I8a -b, 22a, 43b; Zeeveld, 1948, p. 154). وهكذا، شعر ستاركي أنه قادر على دعوة الفريقين إلى «البقاء

في الوسط» والموافقة على تسوية، فيتخلّى الكاثوليك عن «الخرافة الزائفة والعبثية»، ويتخلّى اللوثريون عن «رأيهم المتكبر المتعجرف» (fo 88a). واختتم بالقول: إن ذلك هو الطريق الوحيد لضمان وجود «نظام صالح» و«وحدة خير»، وهو الطريق الذي جعل قيمته فوق كل اعتبار (fos 14a, 32a).

ثمّة فرقان مهمان آخران بين هؤلاء الكتاب والدعائيين الهنرويين الأوائل، حيث يمكن أن يُوضَّحا على ضوء الظروف السياسية المتغيرة التي كتبوا فيها. الفرق الأول يَمْثُلُ في أن الكتّاب الأخيرين اضطروا إلى القيام بمجهود عازم للتعامل مع المسائل الجديدة التي طرحت بدعوة المجلس العام للكنيسة. وقد أدخل ستاركي بحثاً طويلاً في هذه المسألة - والواضح أنه فعل ذلك في اللحظة الأخيرة - في مقدّمة كتابه **نصح** (*Exhortation*). ووافق، منسجماً مع الرأي البروتستانتي المعتدل، أن فكرة وجود مجلس «يجب أن لا ترفض، لأن الفكرة «صدرت عن حكماء وأدخلت فيها السياسة»، وقد تكون لها قيمة في مسعى «الحفاظ على الوحدة السياسية (fo 9a). غير أنه كان مستعداً، آنذاك، للنقاش والقول إن سلطات المجالس العامة يجب أن تكون مجرد سلطات استشارية، لا تنفيذية، وبالتالي لا تكون لها سلطة» في أوساط الشعب في أي بلاد قبل أن تثبتها السلطة الأميرية ومجلس العموم (fo 9a). وأضاف قائلاً إنه، وفي كل الأحوال، يكون التفكير «خرافياً وحماقة واضحة» إذا كان تفكيراً يعتبر أن قرارات المجلس تشكل جزءاً من القانون المقدّس، لأن وضعية المجالس العامة هي من نوع وضعية «الأشياء اللامبالية» (fo 9a). وهكذا، اتخذ موقفاً مشابهاً كثيراً للموقف الذي تبنّاه، لاحقاً، هوكر (Hooker) في كتاب **قوانين شكل الحكم الكنسي** (*Laws of Ecclesiastical Polity*)، وأقل تسوّياً

من الموقف الذي اتخذه فوكس وغاردنر في بحثهما النقطة ذاتها. فقد سبق له أن عبّر عن رغبته في القول، كما ذكر هوكر في ما بعد، مع أن المجالس لها «قوة» ما، علينا أن نتذكّر أن «السلطة الحقة في المحاكم المدنية وفي البرلمانات يجب ألاّ تُلغى، تبعاً لذلك»، وأن سلطة مجلس من المجالس لا تتعدّى التعامل مع المسائل التي لا تكون «مسائل ضرورية» (I, pp. 252 - 253).

كذلك أثبتت آراء ستاركي المتعلقة بوضعية المجالس أنها مفيدة جداً، ولم يمضِ وقت طويل حتى تكررت وتطورت في كتاب لم يحمل مؤلفه هو **مقالة حول المجالس العامة، وأسقف روما ورجال الدين** (*Treatise concerning General Councils, the Bishop of Rome and the Clergy*) ونشرها بيرثيليه (Berthelet)، في عام 1538. فاللجوء التقليدي إلى أطروحة مذهب المجلس من قِبَل فوكس وغاردنر توقّف لصالح مقاربة ستاركي الراديكالية. فقد قيل إن للملك سلطة مقدّسة لحكم الكنيسة والدولة، مما يخوِّله دعوة مجلس الكنيسة وأن يتبنّى أو يرفض أي مراسيم بابوية يصوغها (Sawada, 1961, p. 198). والحاصل هو، كما كان عند ستاركي، أن مسألة سلطة الملك على المجالس اعتبرت جزءاً من الدفاع العام عن حقوق الدولة ضد السلطات القضائية المزعومة للكنيسة (Sawada, 1961, p. 204).

وأخيراً، مضى هؤلاء الكتّاب فوضعوا، في حينه، تأكيداً جديداً على مخاطر الفوضى والثورة اللذين شجبوهما بمفردات هستيرية متزايدة. وهذا ينطبق، بخاصة، على موريسون، الذي لم يكتب، وحسب، بعد ارتداد بول وحج النعمة، بل كان واعياً الحقيقة المفيدة أن الحرم الكنسي الذي أصدره كليمانت السابع (Clement VII) بحق الملك هنري الثامن، الذي عُلّق تنفيذه ما بين عام 1535 وعام 1538،

وأعيد فرضه في السنة الأخيرة، ونتيجة لذلك أعلن البابا، من جديد، أن رعايا الملك، صاروا أحراراً طلقاء من أي رباط قَسَم كان يقضي بالولاء (Baumer, 1940, p. 88). وتألّفت الإجابة الرئيسية لموريسون عن تلك المسائل من تكرار شرح لوثري جوهري للحاجة المطلقة لعدم المقاومة، وفي جميع الظروف. وكما أكّد كتاب **النصح** (*Exhortation*) وكرر التأكيد، فإن الملك هو الحاكم الوحيد «بإرادة الله وقضائه». فهو، وحده، «وكيل الله الذي في عهدته وضع الله هذه المملكة» (sig. C, 2b). والنتيجة المتضمنة الحاسمة ظهرت في كتاب **القدح** (*Invective*) حيث دعمت باستشهادات وافرة من الكتاب المقدّس، وهذا مؤداها: يجب أن لا يفكر أي إنسان، ولأي سبب، «بخلع الأمير الذي اختاره الله ليحكم شعبه» (sig, A, 5b).

وتمثّلت أبرز سِمةٍ لشرح موريسون في أنه وظّف تلك الأفكار اللوثرية المألوفة بقوة خاصة بغرسها في تفسير وطني - وعالي التأثير - لمعنى الانفصال عن روما، كله. وأول ما ذكر، في كتاب **القدح** وفي كتاب **النصح**، كان الحجة التالية: بما أن الله قصد أن يكون الملك حاكمنا الوحيد، فإن السلطات التي تدّعيها البابوية لا بدّ من أن تكون ضد إرادة الله فينتج عن ذلك وجوب انخراط الملك والأمة كلها في عمل وطني وديني لشجب تلك الادعاءات. ومكّن ذلك موريسون من إتهام الكاثوليك - وبخاصة نصيره السابق بول - بالغلوّ في الوطنية والتشدّد الديني. فصوّر «بول الوبائي» في كتاب **النصح** «خائناً لبلاده» وضد قوانين الله، كما اتهم جميع «البابويين» بمحاولة خائنة لتمزيق الوحدة السياسية التي قضى بها الله في كل دولة مسيحية (sig. A, 8b; sig. B, 2a -b). وكُرّر الهجوم ذاته في كتاب **القدح** حيث أقيمت مساواة بين «التابع للبابا» والعاجز عن «الشعور نحو الملك بقلبه كما هو واجب المواطن الصادق نحو سيّده الحاكم (sig. F,

3b). وهذا بدوره ساعد موريسون على المطابقة بين قبول الإصلاح الهنروي والقضية الوطنية. وفي بساطة نقول إن شجب البابوية اعتبر حظراً قانونياً لسلطة أجنبية، فكانت نهاية كتاب **النصح** دعوة الشعب إلى الوقوف إلى جانب ملكهم في الدفاع عن سلطته الحقّة ضد أي محاولة من أعدائه لمتابعة ممارسة السلطات القضائية التي اغتصبوها زمناً طويلاً (sig. D, 2b - 3a).

والواقعة التي أفادت أن هنري الثامن (وهي ليست صحيحة تماماً) شق الطريق أمام أمراء أوروبا في رفضه سلطات البابا، أوحت لموريسون فكرة رئيسية وطنية ذات صرير أشد. فذكر كتاب **النصح** أن الملك لا بدّ من أن يكون قد اختير ليقوم بذلك العمل التقي. فهو «الريح التي قضى بها الله وأرسلها لإزاحة طاغية روما الشرّير، وعصفه بعيداً عن جميع المناطق المسيحية» (sig. D, 8a). وهذا معناه أن دعم قضية أسقف روما لا يعني، تجاهلاً لشرف عظيم منحه الله للأمة الإنجليزية وحسب، بل يعني، أيضاً، رفض الإنجليزي أنه إنجليزي. وهكذا أقيمت معادلة بين قضية الإصلاح الديني والمصير الحقيقي للأمة. «ألا ترى إلى الشرف الذي دعا الله إليه أمتنا؟ ألا نبتهج أن الله قد اختار ملكنا ليقوم بعمل نبيل كهذا؟». بهذه النغمة الخطابية كانت نهاية كتاب **النصح** (sig. D, 8b).

في هذه النهاية التتويجية لحملة الحكومة الدعائية، يمكن إدراك السِّمات المميّزة للنظرية السياسية الإنجليكانية. كما أن الرأي المفيد «اسم الكنيسة، عندنا، يعني مجتمعاً من البشر» شكّل، في ما بعد، نقطة الإنطلاق لتحليل هوكر (Hooker) الممتاز العلاقة بين الكنيسة والدولة، في كتاب **قوانين شكل الحكم الكنسي** (*Laws of Ecclesiastical Polity*) (III, p. 329). وإننا نجد في شرح هوكر، كما

في كتابات الدعائيين الهنرويين، الاستدلات ذاتها. فهو اعتبر «خطأ عظيماً» الافتراض «أن يكون واجب السلطة الملكية خدمة الجسد لا خدمة الروح» (III, p. 363). وانتهى إلى القول أنه يجب الإقرار أن الملك له سلطة «ليأمر وليقضي»، في جميع القضايا الكنسية والزمنية، ويجب أن يعامَل بوصفه رئيساً وحيداً للدولة (III, pp. 408ff).

وكما حصل إجمال ذلك الانشغال الإنجليكاني في الفكرة المفيدة - بحسب وصف هوكر - أن «الكنيسة والدولة» هما «مجتمع واحد»، فإنه يمكن القول، أن الدعائيين، بدورهم، أفادوا كثيراً من النغمة الفكرية السياسية الإنجليكانية اللاحقة (III, 329). فمن جهة، كان الكثيرون منهم قد كتبوا بأسلوب سلمي واعٍ. وتلك النغمة المتصفة بالتلطيف الحريص والتي كانت مسموعةً، من قبل، في كتاب **النصح** لستاركي، عادت ترددت في شرح «الأشياء اللامبالية» في مقالات كرانمر الاثنين والأربعين، وبلغت ذروتها في كتاب **القوانين** (*Laws*) لهوكر، في التأكيد المهدئ والمفيد أن هناك أشياء كثيرة «حرة بطبيعتها ولا مبالية»، والله «يسمح، وبالتأكيد، إما القيام بها أو تركها» (I, p. 296). ومن جهة أخرى، بدأ الدعائيون الهنرويون بعزف نغمة عالية مقابلة ذات صفة قومية على مثال سفر الرؤيا. ويمكن سماعها في تاريخ الشهداء عند بيل (Bale)، وتزداد قوة نداء موريسون الموجّه إلى الأمة المختارة، وتبلغ أوجها في كتابات جون فوكس حيث نقرأ - كما ذكر هولر (Haller) - «إن قصة الأعمال البطولية التي قام بها الشعب المختار والمذكورة في العهد القديم» بدأت تتماثل في العقل الشعبي مع «شعب إنجلترا المختار» (Haller, 1963, p. 240). تلك كانت صورة الدولة الإنجليزية التي توجه إليها الأسقف آلمر (Almer)، في مطلع حكم إليزابث عندما أعلن أن الله إنجليزي (Haller, 1963, p. 245). وهي الصورة ذاتها التي عاد إليها

ملتون (Milton) في عام 1641، عندما قال إن الله كشف عن نفسه، أول ما كشف، للإنجليز وسعى إلى حشد مواطنيه في خاتمة خطبته **حول الإصلاح** (*Of Formation*)، بواسطة رؤيته عن «أمتهم العظيمة والمحاربة، بثقة إلى الأمام «بمناسبة سعيدة وعالية» نحو اليوم الذي «سيحكم (الله) فيه على أمم كثيرة في العالم «ويوزع درجات شرف ومكافئات على الدول الدينية والعادلة» (p. 616).

قراءات إضافية

(1) *Ockham and the Conciliarists*. For the origins of conciliarism see Tierney, 1955. For a classic outline of the movement see Figgis, 1960, Chs 1 and 2. McGrade, 1974, gives an excellent account of Ockham's political theory, prefaced by a survey of other interpretations. For a fuller but more idiosyncratic analysis, see Lagarde, 1963. On the political theories of individual conciliarists, the most useful introductions are as follows: on Zabarella, Ullmann, 1948; on d'Ailly, Oakley, 1964; on Gerson, Morrall, 1960; on Nicholas of Cusa, Sigmund, 1963; on Almain, La Brosse, 1965; on Mair, Oakley, 1962; and 1965.

(2) *Luther*. The fullest biography is by Fife, 1957, carrying the story down to the Diet of Worms. For the background to Luther's protest see Dickens, 1974, an admirable introduction. Boehmer, 1946 (supplemented by Rupp, 1951 and 1953) gives a classic account of the development of Luther's theology. But this interpretation has been challenged by Saarnivaara, 1951. For an outline of Luther's theology see Althaus, 1966, and for a briefer analysis see Watson, 1947. Cranz, 1959, discusses the evolution of Luther's views on law and society, while Wolin, 1961, includes a fine account of the political element in Luther's thought. For a more general sketch of Luther's 'world of thought', see Bornkamm, 1958. Some important articles on special topics: on the 'godly prince', Spitz, 1953; on the 'two kingdoms', Cargill Thompson, 1969; on the development of Lutheran theories of political resistance, Baron, 1937 and Benert, 1973.

(3) *The Radical Reformation*. The origins of Anabaptism are

discussed in Bender, 1953 and in Blanke, 1961. Dickens, 1966b, provides an excellent outof the movement, while Williams, 1962 contains the fullest general survey. For a social history of the Anabaptists see Clasen, 1972, and for their views on politics, particularly political violence, see Stayer, 1972. On their relations with the 'evangelical' reformers see Oyer, 1964 and Edwards, 1975.

القسم الثاني

العقيدة الدستوريّة والإصلاح الديني المضاد

الفصل الرابع

خلفيّة العقيدة الدستورية

«لو لم يكن هناك لوثر لما كان هناك لويس الرابع عشر» (Figgis, 1960, p. 81). تلك الحكمة التي ذكرها فيغيز ثمّ نفذها بوصفها لاتاريخية إلاّ أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن التأثير الرئيسي للنظرية السياسية اللوثرية، في أوائل أوروبا الحديثة، تمثَّل في الاتجاه نحو تشجيع وشرعنة نشوء أنظمة ملكية مطلقة وموحّدة. وقد أثبتت عقائد لوثر عن دعمها ذلك الهدف، حتى إن أبرز حججه السياسية ردد صداها، في نهاية المطاف، أنصارُ الحق المقدّس للملوك من القادة الكاثوليك. فعلى سبيل المثال، عندما تلا بوسيه (Bossuet) كتابه السياسي الكبير أمام وريث لويس الرابع عشر، في عام 1679، بنى كل بحثه على الافتراض اللوثري القائل إن جميع المبادئ السياسية يجب أن تستمد من صفحات الكتاب المقدّس فجعل عنوان بحثه **سياسة مستفادة من كلمات الكتاب المقدّس** (*Politics Taken from the Words of Holy Writ*). وفضلاً عن ذلك، عمل، في تحليله مفهومي السلطة السياسية والواجب السياسي، على التأكيد القوي على العقائد التي رأينا أنها الأبرز في الفكر اللوثري السياسي المبكر. وعندما نظر في «طبيعة السلطة الملكية» في الكتاب الرابع، أكَّد على وجوب أن تشمل سلطة

الملك الحكم في جميع القضايا الكنيسة والزمنية أيضاً، وأن سلطته ذاتها يجب أن تكون مطلقة لأنه «لا وجود لأي جهة يكون الملك مسؤولاً تجاهها» (pp. 92 - 94). وعندما تحوّل، في الكتاب السادس إلى استنتاج طبيعة «الواجبات التي يدين بها الرعايا لأمرائهم»، بنى موقفه على العقيدة البولسية، عقيدة الطاعة السلبية التي غالباً ما أثارها المصلحون. وفي الأول، استشهد بوصية القديس بولس، وهي التي تقول: «يجب على كل روح أن تخضع للسلطات العليا، لأن كل سلطة هي من الله» (p. 192). واختتم بالقول، إن أي مواطن يقاوم الأوامر، حتى لو كانت صادرة من ملك شرّير، «سينال اللعنة، من دون شك»، لأن «أي مقاومة للسلطة هي مقاومة لقضاء الله» (p. 192)[1].

وعلى كل حال نقول: إن القرن السادس عشر لم يقتصر الحال فيه على مشاهدة بدايات الأيديولوجيا المطلقة بل ونشوء منافسها النظري، أي النظرية التي تقول إن السلطة السياسية بالكامل هي في الشعب، وبالتالي، - وكما قال فيلمر (Filmer) في كتابه **البطريركية** (*Patriarcha*) - يجب على الحكام أن يكونوا «خاضعين لنقد رعاياهم، وتجريدهم» (p. 54). السؤال الذي يتبع، والذي علينا أن نفكر فيه هو: كيف تمكن هذا «الرأي الجديد المعقول والخطير»، كما دعاه فيلمر (Filmer) (p. 53)، من النشوء والتطور بتلك الطريقة الدراماتيكية خلال تلك الفترة، حتى حصل، في النهاية، تحدٍّ للحكومات المطلقة الطامحة في أوائل أوروبا الحديثة في البداية، في أسكوتلندا، ثم في هولندا، وبعد ذلك في فرنسا، وأخيراً في

(1) الاستخدام ذاته للحجج السياسية اللوثرية لدعم قضية الحكم المطلق يمكن ملاحظتها لدى عددٍ كبير من المنظّرين السياسيين الألمان في القرن السابع عشر، ويشمل كتّاباً مثل رايكنغ (Reiking)، وهورن (Horn)، وغراسوينكل (Graswinckel) وموللر (Muller) للاطلاع على هؤلاء وعلى أمثلة أخرى، انظر: Gierke, 1939, pp. 85 - 86.

إنجلترا، وكان التحدّي من أول موجة من الثورات السياسية الناجحة في الأزمنة الحديثة.

هناك مكوّنان رئيسيان للجواب، أولهما سوف يدرس في الفصل الحالي، وثانيهما في الفصل الذي يليه. وتمثّل المكوّن الأول في أن مقداراً كبيراً من الأفكار السياسية الراديكالية، راح يتكون في مجرى القرون الوسطى الأخيرة، وبلغ قمة جديدة من التطور في بداية القرن السادس عشر. لذا، كان هناك مخزون كبير من الأسلحة الأيديولوجية المتاحة لاستغلال الثوريين في أواخر القرن السادس عشر في أوروبا. أما النقطة المهمة الأخرى فتمثّلت في أن جميع الأعمال الأكثر تأثيراً والخاصة بالنظرية السياسية المنظمة، والتي تمّ إنتاجها في أوروبا الكاثوليكية، في سياق القرن السادس عشر كان ذا طابع دستوري. وكما ذكر فيلمر، بذكاء، لم يكن عددٌ من المنظرين اليسوعيين القياديين من المضادين للإصلاح أقل رغبة من أكثر «المؤيدين المتحمسين لنظام جنيف» في الدفاع عن قضية السيادة الشعبية.

التقليد المجلسي

قد يكون أهم خط من خطوط النظرية السياسية الراديكالية في أواخر القرون الوسطى قد نشأ من الحركة المجلسية. ولا شك في أنه عندما صاغ هوغوشيو (Huguccio) وأتباعه، أصلاً، أطروحة المذهب المجلسي في نهاية القرن الثاني عشر، اكتفوا بتقديمها كونها سلسلة خاصة تتعلق بحاجة الكنيسة لحماية نفسها ضد إمكانية الهرطقة البابوية أو فساد الحكم البابوي. غير أنه عندما أعيدت صياغة النظرية وتطويرها من قِبَل غيرسون (Gerson) وأتباعه، في زمن الانفصال العظيم، فقد استنتجت فكرة الكنيسة بوصفها ملكية دستورية من تحليل أعم لمجتمعات سياسية من جنس اعتبرت الكنيسة حينئذٍ

مجرد نوع من أنواعه (Figgis, 1960, p. 56). وبدوره، عنى ذلك، أن غيرسون في دفاعه عن الفكرة المفيدة أن سلطة المجالس العامة هي فوق سلطة الكنيسة، ألزم نفسه بإعلان نظرية حول أصول السلطة السياسية الشرعية وموضعها في الدولة المدنية. وفي سياق عرض تلك الحجة، قدّم إسهامين بارزين وعميقين ومؤثرين في تطور النظرة الدستورية الراديكالية للدولة ذات السيادة.

تمثّلت نقطة انطلاق غيرسون في رأيه أن جميع المجتمعات السياسية «كاملة»، بالتعريف. وفي تعليقه على هذه المقولة الأرسطية بصورة جوهرية، في آخر بحثه عن **السلطة الكنسية** (*On Ecclesiastical Power*)، بدأ القول بوجود صنفين رئيسيين من المجتمع السياسي، «أحدهما يدعى، عادةً، المجتمع الكنسي، والآخر المجتمع المدني» (p. 247). وبوصفه كلاً من هذين المجتمعين بأنه «كامل»، رمى غيرسون، بحسب ما قال لنا، إلى «تمييزهما عن المجتمعات الأسروية التي ليست لها كفاية ذاتية» (p. 247). فالمجتمع الكامل (communitas perfecta)، تعريفاً، هو شراكة جمعيّة حرّة ومستقلة، حائزة على السلطة الكاملة لتنظيم شؤونها من دون تدّخل خارجي.

ذلك الوصف التمييزي للمجتمعات السياسية المدنية أنها «كاملة» هو الذي أدّى بغيرسون إلى وضع إسهامه الراديكالي الأول في نظرية الدولة وذلك لأنه ساقه إلى القول أن أي حكم مدني يجب أن يكون مستقلاً عن أي شكل آخر من أشكال السلطة القضائية، بما في ذلك السلطات القضائية الكنسية. وكما سبق أن رأينا، كان وليام الأوكامي قد أكّد على إنشاء التمييز الحاسم ذاته بين منطقة السلطة الكنسية ومنطقة السلطة المدنية. ويعود إلى تأثير غيرسون، دخول حجة أوكام في المجرى الرئيسي للنظرية السياسية السكولاستيكية الأخيرة، وبداية

ممارسة نتائجها الآكلة للنظرية الكهنوتية التقليدية التي قامت بالسموّ البابوي في الشؤون الزمنية (in temporalibus) - وهي النظرية التي اعتنقها بونيفيس الثامن (Boniface VIII)، حديثاً، وبوضوح. لم ينفِ غيرسون فكرة أن الكنيسة قادرة على استخدام «السلطة الزمنية القمعية» (p. 216). وفي نقاشه قال إن ممثلي الكنيسة لهم القدرة على معاقبة الهرطقة والمحافظة على العقائد الصحيحة للكنيسة»، وقال إن ذلك «لا (يشمل) سلطة الحرم الكنسي وحدها»، بل، أيضاً، القدرة على فرض «تعنيف وعقاب زمنيين» على شكل «غرامات مالية أو سجن» (pp. 216, 218). وعلى كل حال، كان على يقين من أن شعور الكنيسة بالسلطة لا يتعدّى استخدام ذلك «السيف الروحي» (p. 218). وكان بارعاً في صمته إزاء مسألة ما إذا كان يمكن القول إن للبابا سلطة لتدخل غير مباشر في الشؤون المدنية وهي السلطة التي دافع عنها دائماً التومائيون (Thomists)، إلاّ أن وليام الأوكامي رفضها في كتابه **ثمانية مسائل حول سلطة البابا** *(Eight Questions on the Power of the Pope)* بالقول «لا صحة لها في مجرى الحوادث العادية» (p. 203) وكان واضحاً الوضوح كله في نفيه الرأي الذي قدّمه بونيفيس الثامن الذي ذكره وانتقده بالاسم - والمفيد أن البابوية تتمتع بالكثير من السلطة «للربط وللحلّ» في الشؤون الدنيوية والروحية (p. 238). وقد رأى غيرسون أنه من الضروري، في ما يتعلق بهذا الموضوع، اتخاذ مسار وسط بين خطأين متعارضين، أحدهما «ينتقص من «مركز الكنيسة، بينما الآخر» يتملّقه بإفراطٍ وعلى نحو غير ملائم» (p. 236). وكان «خطأ الانتقاص» من وضع الكنيسة في الاعتقاد أن «الكنسيين لا قدرة لهم على ممارسة السلطة القضائية الزمنية حتى لو رغب الأمراء أن يمنحوها لهم»، لأن واجبهم أن لا يورطوا أنفسهم في الشؤون الدنيوية، وليس لهم حق لامتلاك السلع الدنيوية (p. 236). غير أن «خطأ التملّق» لا يقل

خطورة، وهو عبارة عن الاعتقاد أن الكنيسة «أعطيت كل السلطة التي في السماء وعلى الأرض»، لذا، لا يمكن الإمساك «بأي سلطة زمنية أو كنسية، أو إمبراطورية أو ملكية، إلاّ إذا كانت من البابا» (p. 237). فرأى غيرسون أن الحقيقة يجب أن تُطلب بين الرأيين المتطرفين، وهو الرأي الذي أدّى به إلى الاستنتاج بوجوب بقاء منطقتي السلطات القضائية المدنية والكنسية منفصلتين.

كانت نظرية غيرسون أكثر راديكالية في شرحها موضع السلطة السياسية الشرعية. وأكَّد غيرسون، كما كنا رأينا، على أنه في حالة الكنيسة فإن السلطة الحاكمة العليا هي في يد المجلس العام بوصفه المجلس التمثيلي للمؤمنين، وأن سلطة البابا الواسعة قد منحت له من باب الملائمة الإدارية المفيدة. غير أنه ذكر، أيضاً، أن الخصائص القانونية للكنيسة يجب أن تكون متماثلة مع تلك التي تخص أي مجتمع «كامل» آخر. وينتج من ذلك أن غيرسون رأى أن سلطة سنّ القوانين العليا في الدولة المدنية يجب، مثل ذلك، أن تكون، وفي جميع الأوقات، في المجلس التمثيلي لجميع المواطنين.

لاريب في أن غيرسون نظر في أصول الكنيسة وأصول الدول المدنية بأسلوب متباين، وفعل ذلك عن عمد. فقد اعتبر الكنيسة هبةً إلهية منحها المسيح مباشرة، لكنه، في ما بعد، أكَّد - وبأسلوب مضاد، وبقوة، للتومائية والأرسطية، على أن المجتمعات المدنية نشأت «نتيجة للخطيئة» (p. 246). ففي الأصل، مُنح آدم «السلطة الكاملة على طيور الجوّ وأسماك البحر»، لكن تلك السلطة كانت مجرد سلطة أبوية ولم تكن شكلاً سياسياً من أشكال السلطة، إذ لم تكن هناك حاجة لأي سلطة قمعية في عالم غير خاطئ (p. 246). وبعد السقوط، وجد البشر صعوبةً في حمَاية أنفسهم من مغبّات سلوكهم وسلوك الآخرين الخاطئ، فقرروا، أخيراً، أن يحددوا

حرياتهم الطبيعية والمحفوفة بالمخاطر لصالح تأمين درجةٍ أكبر من «الهدوء والسلام» لأنفسهم (p. 247). وكان الحاصل التأسيس التدريجي للدول المدنية التي نشأت «من عملية طبيعية صرفة» وتطورت من مساعي الإنسان لأن يوظف عقله الذي منحه إياه الله بغية تحسين قَدَره الطبيعي (p. 246; p. 228).

عندما تحوّل غيرسون إلى النظر في موضع السلطة الشرعية داخل الدول، قدّم تحليلاً موازناً كثيراً لشرحه الأسبق للكنيسة. وقدّم ذلك في نهاية بحثه **حول السلطة الكنسية** (*On Ecclesiastical Power*)، عندما وسّع مساحة رؤيته بغية «الكلام عن مفهوم السياسة»، ولكي «يصف طبيعة المجتمع المقام لتحقيق هذه الغاية» (p. 247). وكما بين في نقاشه السابق للسلطة الكنسية، اعتقد بإمكانية وضع ثلاثة آراء حول موضع السلطة في المجتمع الكامل (societas perfecta). الرأي الأول المركزي أفاد أن الحاكم، أي حاكم، لا يستطيع أن يكون ذا سلطة أكبر أو أعظم من المجتمع الذي يحكمه. والنتيجتان الحاسمتان لذلك هما: أولاً، أن السلطة النهائية في أي مجتمع كامل يجب أن تظل، وفي جميع الأوقات، في كيان المجتمع ذاته، وثانياً، أن وضعية أي حاكم بالنسبة إلى مثل ذلك المجتمع يجب أن تكون وضعية وكيل أو مدير (rector) وليست وضعية حاكم مطلق. ومضى غيرسون، بعد ذلك، إلى ربط تلك الآراء بالمجتمعات السياسية المدنية عن طريق تطوير نظرية حقوق «ذاتية»[2]. فهو يساوي بين الحيازة على حق (ius) في شيء بالسلطة

(2) للاطلاع على الرأي المفيد أن التحليل «الذاتي» للحق بمفردات حرية التصرف بدأ مع أوكام (Ockham)، انظر: Villey, 1964. وللاطلاع على بحث رائع لنشوء المفهوم «الذاتي»، وعلى شرح دور غيرسون الرئيسي في تطوره، انظر: Tuck, 1977.

(potestas) القادرة على التصرف به بحرية (p. 242). وسبق له أن ذكر أنه لا يمكن القول إن لأي حاكم، أو للبابا نفسه، سلطة التعامل مع الدولة أو مع ممتلكات أعضائها كأنها أملاكه الخاصة (p. 236). وينتج من ذلك أنه لا يمكن القول إن أي حاكم له حقوق على الدولة: فعليه واجبات وكيل حقوق الآخرين، أو يكون مؤتمناً عليها، لكن لا حقوق ملكية له. وقد أدّى ذلك، بدوره، إلى أن يضع فكرته الأخيرة الدستورية القوية. أكَّد على أن كل مجتمع يكون فيه الحاكم «فوق القانون» أو يتمتع بحقوق مطلقة في ممتلكات رعاياه، هو مجتمع لاسياسي إطلاقاً بالمعنى الجوهري، وبحسب الفرضية (ex hypothesi). واختتم بالقول إن الحاكم الذي يستحق الاسم عليه أن يحكم، دائماً، «لصالح الجمهورية» وبحسب القانون». فهو ليس «فوق» المجتمع، بل هو جزء منه: مقيّد بقوانينه، ومحدود بواجب مطلق يقضي «باستهداف المصلحة العامة في حكمه» (p. 247).

عندما أحيا جون مير (John Mair) وتلاميذه في جامعة السوربون أطروحة غيرسون المجلسية في مطلع القرن السادس عشر، أحيوا، أيضاً، وأعادوا ذكر نظريته المرافقة المتعلقة بموضع السلطة السياسية في الدولة المدنية. وأول ما فعلوه كان نقاشهم، المؤكد أكثر من سواه، في وجوب التعامل مع منطقتي السلطات المدنية والكنسية على أنهما متميزان، وبصورة كلية. وأكَّد مير، وباختصار، في كتابه **سلطة البابا** (*The Power of the Pope*)، على أن «الملوك لا يخضعون، بأي شكل من الأشكال، للبابا الروماني في الشؤون الزمنية» (col. 1150). وقدّم ألمان (Almain) بياناً أوسع عن القضية في كتابه **عرض** (*Exposition*) لنظرية أوكام، السلطة المدنية والسلطة الكنسية. وتجاوز كثيراً موقف أوكام، عندما انتهى إلى المصادقة على

الرأي الهرطوقي الذي كان قد قدّمه، أصلاً، مارسيليو بادوا (Marsiglio of Padua) ـ والذي يستشهد بمرجعيته - والمفيد أن كل السلطة القمعية مدنية، بالتعريف، لذا ليس للكنيسة دور لتلعبه في المجتمع السياسي، على الإطلاق (cols. 1038 - 1040). وفي الفصل السادس أثار السؤال حول ما إذا كان من الممكن للشخص ذاته أن يجمع السلطتين المدنية والكنسية. وفي الفصل السابع بحث في ما إن كان من الممكن لحاكم روحي أن يضم سلطة زمنية بطريقة مشروعة. وقد رفض رفضاً قوياً الرأيين، وكانت حجته، في كل حالة، هي أن منطقتي السلطة المدنية والسلطة الكنسية يجب أن تبقيا منفصلتين إنفصالاً تاماً (cols. 1028 - 1032; Oakley, 1962, p. 14).

عندما تحوّل مير وتلاميذه إلى النظر في أصول الدول المدنية وطابعها القانوني، طوّروا نسخةً راديكاليةً ومؤثرة من أفكار غيرسون، فبدأوا بتكرار شرح آباء الكنيسة المضاد للأرسطية، الذي قدّمه غيرسون، عن تشكل المجتمعات السياسية - وهي قصة قد يكون غيرسون استمدّها، بدوره، من تحليل أوكام الشبيه جداً والموجود في كتابه **شرح مختصر لسلطة البابا** (*Brief Account of the Power of the Pope*) (pp. 85 - 87). وإن أوضح إعادة لذلك الموقف قدمها مير في طبعة عام 1519 لكتابه **مسائل** والتي نشأت من كتاب لومبارد (Lombard) الرابع **أحكام**. فقد وافق غيرسون على أن آدم كان يتمتع بسلطة أبوية، لاسياسية، إذ لم يكن هناك من حاجة لسلطة قمعية في عالم غير خاطئ (fo. ciib). لذا، قَبِلَ بنظرة آباء الكنيسة الكهنوتية التي أفادت أن الدول المدنية نشأت، أصلاً، نتيجة السقوط. فبتجوالهم وتجمعهم في أجزاء مختلفة من العالم، وجد البشر أن ما يلائم حمايتهم هو «وضع رؤساء لهم»، وبالتالي، إنشاء «أشكال حكم ملكية» (fo ciia). وهكذا، ردّت أصول المجتمعات السياسية إلى

تطورين متكاملين، هما: الحقيقة المفيدة أن الله منح البشر القدرة على تشكيل مثل تلك المجتعات لكي يعالجوا خطاياهم، والحقيقة الأخرى المفيدة أن البشر استخدموا، بشكل ملائم، تلك القدرة العقلية لكي «ينصِّبوا ملوكاً» عن طريق «رضى الشعب» كطريقة لتحسين سعادتهم وأمنهم (fo ciia).

وعندما تحرك المدعوون «السوربونيون» للبحث في موضع السلطة الشرعية في الدول، عادوا وكرروا ووسعوا الآراء التي كان غيرسون قد قدّمها. فوافقوا، أول ما وافقوا، على أن لا حاكم انتخبه الشعب بحرية ليرأسها يمكن أن يكون أكبر أو أعظم سلطةً من الشعب نفسه. وقدم ألمان، بصورة خاصة، حجةً مؤثرة تتعلق بتلك النقطة في نقده الادعاء التومائي القائل أن أي حاكم يجب أن يكون «فوق» المجتمع الذي يحكمه. فتوما الأكويني أشار، في تحليله لمفهوم الظلم في كتابه **خلاصة الثيولوجيا** (*Summary of Theoloy*) إلى أنه، على الرغم من أن «الأشخاص الخصوصيين» لا يملكون سلطة يمكن تصوّرها «لاعدام المجرمين، فإن الواضح هو أن «قتل المجرمين» هو «مشروع» عندما يقوم به» حكام يمارسون السلطة العامة» (p. 27). ومثل ذلك القول يوحي أنه، حتى إذا قيل إن المجتمعات السياسية نشأت (كما سلّم بذلك الأكويني، في مكان آخر) برضى شعبي، فإن فعل تأسيس الدولة يجعل أفراد الشعب صانعي سلطة فوقهم أعظم من أي سلطة كانوا حائزين عليها، أصلاً. بوضوح، استخلص الأكويني تلك النتيجة في موضع آخر في كتابه **خلاصة** (*Summary*)، وبخاصة في بحثه في مفهوم القانون البشري. وأعلن قائلاً: إن أي رئيس أو حاكم يجب أن يكون مستثنىً من حكم القانون بالنسبة إلى سلطته القمعية»، لذا، يجب أن يكون «فوق» و«أعظم» من كيان الشعب كله، الذي لا يملك سلطة «إصدار

حكم يدينه» إذا خرق القانون أو تجاهله (p. 135). وبلا وجلٍ من تلك الأفكار الأرثوذكسية، ردّ ألمان بتطوير نظرية وصفها، في ما بعد، جون لوك (John Locke) قبلها أيضاً أنها «العقيدة الغريبة جداً» التي تقول إن كل فردٍ في الحالة قبل السياسية يجب أن يتصوّر أنه هو «منفذ قانون الطبيعة» مع الحق باستعمال سيف العدالة لصالحه (p. 290). وقد قدمّ ألمان تلك الحجة في بداية كتابه **إعادة التفكير** (*Reconsideration*)، حيث قام بتحليل الفرق بين الحكم الطبيعي والحكم السياسي. وعَدَّ القول واضحاً «أن لا أحد يستطيع أن يعطي ما لا يملك». ومضى إلى توظيف هذا المبدأ للبرهان على أن «حق السيف» الذي يمنحه المجتمع لحاكمه، في عملية تشكيل مجتمع سياسي، لا بدّ من أن يكون حقاً مملوكاً، أصلاً، من قِبَل المجتمع نفسه (co. 964). فهو لا يوجد مع تنصيب الأمير أميراً، كما تضمن كلام التومائيين، وإنما هو حق «ممنوح» (concessum est) من أفراد الشعب لحاكمهم لكي يُمارس بطريقة أسلم لحماية الجميع (cols 963 - 964). وقد كرّر ألمان هذين الرأيين في بداية كتابه **شرح مختصر لسلطة الكنيسة** (*Brief Account of the Power of the Church*)، حيث ناقش، من جديد، تشكيل المجتمعات السياسية. كما، أكَّد على المبدأ القائل «لا أحد يعطي ما لا يملك» (col. 978). ومرةً أخرى أكَّد على أن الحقوق التي يتمتع بها الأمير، استناداً إلى القانون الوضعي، لا بدّ من أن تكون في أصلها مملوكةً من المجتمع في قانون الطبيعة. ولا بدّ من أن يكون قد تمّ، في مرحلة معينة، «تحويلها (commissa) إلى أشخاص معينين بواسطة العقل الصحيح الذي منحه الله للبشر» (col. 978).

بعد ذلك، تابع السوربونيون استنتاج النتائج المتعلقة بموضع السيادة في المجتمع السياسي الذي سبق أن أكَّد عليه غيرسون.

وبحسم أشد مما فعل أسلافهم، أكّدوا على أن السلطة السياسية ليست مستمدة من الشعب وحده، بل هي موجودة وجوداً صميمياً في كيان الشعب. لذا، استنتجوا قائلين إن الشعب لا يقوم إلاّ بتفويض السلطة الأخيرة لحاكمه، وأنه لا يتخلّى عنها لهم. وبالتالي، فإن وضعية الحاكم لا يمكن أن تكون وضعية سيّد مطلق، وإنما هي وضعية وكيل أو موظّف دولة. وقد لخّص ألمان هذين الرأيين الرئيسيين في بداية كتابه **إعادة التفكير** (*Reconsideration*)، حيث أعاد صياغة الأقسام المركزية من كتابه **عرض** (*Exposition*) الذي قدّم فيه وجهات نظر أوكام (Ockham) عن العلاقات الصحيحة بين الحكم والكنيسة. فبعد أن ذكر أن أصل «السلطة المدنية» هبة من الله للإنسان، بعد السقوط، تابع ليشتق نتائج خمساً. النتيجة الثالثة فيها، وهي الرئيسية، أفادت أن السلطة السياسية العليا يجب أن تبقى في المجتمع، وفي جميع الأوقات، وبالتالي، لا يمكن أن تكون وضعية الأمير نسبةً إلى الحكم أعلى من وضعية «موظّف وكيل» (ministeriale) (col. 964). وفي النتيجة الخامسة سلّم ألمان بما يلي: «بما أنه من المستحيل أن يجتمع المجتمع كله بانتظام»، فإن الملائم هو أن «يفوض» (delegare) أفراد المجتمع سلطتهم القضائية إلى شخص ما، أو إلى أشخاص يكونون قادرين على الاجتماع السريع (col. 965). غير أنه ظلّ يؤكد على أن أولئك الأشخاص ليسوا أكثر من مفوّضين، لأن «السلطة التي للمجتمع على أميره» - كما أكّدت النتيجة الرابعة - «هي من النوع الذي يستحيل التخلّي عنها» (col. 964). وأخيراً، ذكر السبب في وضع مثل ذلك التأكيد القوي على الطابع الثابت لحقوق المجتمع والذي لا يمكن تحويله، في النتيجة الثانية. فإذا تخلّى المجتمع عن سلطاته الأصلية والمطلقة، فهذا يعني، ضمنياً، التخلّي عن قدرته على حماية نفسه. وخلص ألمان إلى القول: لا يوجد مجتمع يمكن أن يفعل ذلك، «كما لا يستطيع

الفرد أن يتنازل عن القوة التي تحفظ حياته» (col. 964).

قد يكون ألمان، في البداية، تعلّم تلك العقائد من محاضرات مير حول الكتاب الرابع لمؤلّف لومبارد **أحكام** (*Sentences*). وإذا جاز لنا الحكم انطلاقاً من النسخ المطبوعة من كتاب **أحكام** لمير الخاصة بالكتاب الرابع، فسيبدو لنا أن مير لم يكن قد توصّل إلى نتائجه الراديكالية إلاّ في مرحلة متأخرة، نسبياً. فأول ما ذكرها في التمييز (Distinction) 15، المسألة 10، وذلك في مجرى بحث وضع القوانين الطبيعية والوضعية في الحياة السياسية. فهذا القسم لا يظهر في النسخ الأصلية المطبوعة في عام 1509 وعام 1512، لكن مير أعلن، في عام 1516 وفي النسخ اللاحقة، عن العناصر الرئيسية لنظرية راديكالية في **السلطة** (Imperium)، كما شنّ هجوماً سريعاً على أكورسيوس (Accursius) وعددٍ من المفسِّرين لإخفاقهم في فهم طبيعة العلاقات القانونية القائمة بين الحكام والدول. فقد أكّد، في بادئ الأمر، على القول: مع أن الحاكم يعتبر «العضو الرئيسي في المجتمع كله»، فالحقيقة تظل مفيدةً أن «الملوك نُصِّبوا لصالح الشعب، وليس العكس»، وبالتالي، «يجب أن يكون الشعب كله فوق الملك»[3]. وفي الحال مضى إلى القول إن حقوق الشعب الأصلية «لم يُتنازَل عنها في أي مرحلة» عندما قَبِلَ الشعب بتشكيل الدولة. فحق السيف «يظل، في جميع الأوقات، ملكاً للشعب الحر» (apud populum liberum) الذي يمنح أميره السلطة ليمارسها نيابةً عنه (fo ciia).

(3) كانت عبارة مير الوصفية في اللاتينية هي supra regem. انظر طبعة 1519، fos ciib- ciiia. ويظهر البحث كله، من جديد، في الطبعة الأخيرة في عام 1521 في: fo lxxv. انظر أيضاً: Mair's *History*, p. 213, حيث ذكر أن «الشعب الحر يمنح السلطة لملكه الأول، وسلطة الملك تعتمد على الشعب كله».

ولاحقاً يثبِّت مير تلك النتائج ويعزِّزها بتبنّي وجهة النظر «الذاتية» وتطويرها، وهي التي كان غيرسون قد أنشأها. وكان أوضح بيان لمفهوم مير للحق قد ظهر في طبعة عام 1519 لكتابه **مسائل** (*Questions*) طرحها كتاب **أحكام** للومبارد، حيث أعلن أن القول في أن الإنسان له الحق في شيء يكافئ القول إن له «قوة حرّة» على التصرّف به: وهكذا، يمكن القول (مستخدمين مَثَلَ مير ذاته) إن إنساناً له حق في كتبه، لأنه حر في أن يتصرف بها كما يشاء (fos ciib - ciiia). وحصل التطبيق الرئيسي لهذا المفهوم في بحث السلطة السياسية، في كتاب مير **تاريخ بريطانيا العظمى** (*History of Greater Britian*)، وهو الكتاب الذي أتمّ وضعه بعد عودته إلى اسكوتلاندا في عام 1518، وطُبع لأول مرة في باريس في عام 1521 (Burns, 1954, pp. 89 - 90). واستمر مير في الكتابة، حتى في سرده القصصي، بأسلوبٍ برهاني سكولاستيكي، وغالباً ما كان يدفع بالمعلومة التاريخية بطريقة تؤسس آراءه السياسية العامة. وكانت إحدى المسائل التي طرحها مسألة مقدار سلطة الملك على مملكته. وقام ببحث هذه المسألة، أولاً، نسبة إلى جون في إنجلترا، وبعد ذلك نسبة إلى مطالب روبرت البروس (Robert the Bruce) بعرش اسكوتلاندا. وفي الحالتين طبق مفهومه، مفهوم الحق في وضع قيود مشدّدة على سلطة الملوك، فأكَّد قائلاً: بما أن كل من يكون «ملكاً لشعب حرّ» لا تكون له وضعية سوى وضعية الوكيل، فليس له سلطة التصرف في مملكته بأي طريقة «مضادة لإرادة الشعب» (p. 158). غير أن القول إن الملك لا يملك مثل تلك الحقوق يساوي، عند مير، القول أنه لا يملك حقوقاً جوهرية في مملكته، إطلاقاً. لأن ملكية الحق معناها، تحديداً، ملكية نوع من «الحيازة غير المشروطة» وحرية التصرّف التي قال إن الإنسان يملكها - بحسب مثل مير نفسه - بالنسبة إلى معطفه (p. 216). وهكذا، استنتج قائلاً: إذا كان حاكم

فرنسا، أو إنجلترا أو أي شعب حر آخر «منح حقوقه في مملكته للأتراك، أو لأي جهة أخرى ليست الوريث الحقيقي»، فإن ذلك المنح «لا قيمة له»، لأن ملك الشعب الحر لا يملك الحق في القيام بمثل ذلك المنح (p. 158). فالملك هو مجرد «شخص خدمة عامة»، «يرأس مملكته» وتكون رئاسته حقاً ما دام يقوم «بأعظم نفع للمملكة» (p. 220). فلا يمكن القول أن له «تلك الحيازة الكاملة والحقة» على مملكته مثل «التي للمالك الخاص على ممتلكاته» (p. 219).

وأخيراً، يمضي مير وألمان، وبثقة أعظم بكثير من ثقة أوكام وحتى غيرسون إلى ذكر النتيجة المتضمنة في تلك النظرية الراديكالية في **الإمبراطورية** (*Imperium*)، والتي هي أكثر النتائج تدميراً وهي إن أي حاكم يفشل في الحكم الصحيح يمكن عزله، بحق، من قِبَل رعاياه. وفي بداية كتابه **شرح مختصر** أصرّ ألمان على القول، إن أي مجتمع يجب أن يملك «مثل تلك السلطة على أميره في الدستور، وأنه قادر على عزله إذا لم يحكم لمصلحة الدولة وإنما لدمارها» (col. 978). وقد اعتبر هذا الأمر واضحاً، كما كان قد أشار إلى ذلك سابقاً، «لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك، فلن تكون هناك، في المجتمع، سلطة كافية لحفظ نفسه (979 - cols 978). وقد وافق مير على النتيجة نفسها، في نسخة عام 1519 لكتابه **مسائل**، معتبراً إياها نتيجة مباشرة لتطبيق نظريته «الذاتية» في الحقوق على المملكة السياسية. فبما أن الحاكم هو، في النتيجة، مجرد موظّف خدمة عامة «ولا يستطيع أن تكون له السلطة الحرة على مملكته مثل ما لي من سلطة على كتبي»، فالنتيجة هي أن «الشعب كله يجب أن يكون فوق الملك، ويمكنه عزله في بعض الحالات» (fos ciib - ciiia). ومرة ثانية، قام مير بتوظيف **تاريخه** (*History*) لكي يشرح الحجة العامة ذاتها ويؤكد عليها، فنظر في قضية روبرت ألبروس ومنافسيه على

عرش اسكوتلاندا، ودافع عن الرأي المفيد أن «روبرت ألبروس وحده وورثته لهم حق المطالبة بالمملكة، وهو حق ثابت لا نزاع فيه» (p. 213). وكان أحد الأسباب الذي عدّه حاسماً هو أن منافس روبرت، جون باليول (John Baliol) «بتخليه عن حقوقه العادلة، وتخلّيه عن مطالبته كلها إلى إدوارد إنجلترا، كشف عن أنه غير مناسب للحكم، فحرم، بحقٍ، من حقه، ومن حق التوريث لأولاده، من قِبَل من يملكون القرار وحدهم، نعني بقية المملكة» (p. 213).

ذلك كله يتركنا مع مسألة عملية حيوية لم يكن ألمان ومير حاسمين إزاءها بشكل لافت، وتتمثل في السؤال الآتي: من له سلطة عزل الحاكم الذي يتجاوز سلطاته أو خان الثقة الموضوعة فيه؟ (انظر: Oakley, 1962, p. 18). وأحياناً بدا أنهما اعتنقا الرأي الشعبي الدراماتيكي - والذي دافع عنه جون لوك في ما بعد - ومفاده أن السلطة يجب أن تبقى، وفي جميع الأوقات، في كيان المجتمع كله. وتضمّنت أقوال ألمان، في مواضع عدة، ما يفيد أن «أفراد المجتمع كلهم» يمكنهم أن يعزلوا حاكمهم إذا وجدوه «مضراً» بمصالحهم[4]. ورأى مير، في مكان في كتابه **تاريخ** (*History*) أن «الشعب (populus) يمكنه أن يحرم ملكه وذرّيته من كل سلطة، عندما يستدعي عدم جدوى الملك لمثل ذلك السلوك، تماماً، مثل ما كان للشعب سلطة تعيين الملك» (p. 214). والواضح، بصورة عامة، هو أن مير، على الأقل، بنى جوابه على التحول إلى الموازاة بين الدولة المدنية والكنيسة. ففي الكنيسة، وكما اتفق على ذلك جميع القائلين

---

(4) انظر على سبيل المثال: Almain, *Reconsideration*, col. 964 and *Brief Account*, col. 977.

بمذهب المجلس، تكون السلطة العليا للمقاضاة ولعزل بابا هرطوقي أو عاجز في يد المجلس العام الذي يتصرف بوصفه مجلساً تمثيلياً للمؤمنين. وبشكل عام، بدا مير أنه افترض وجوب أن تكون سلطة عزل ملك طاغية في المجلس التمثيلي لثلاث مقاطعات. وأوضح ما كان ورود هذه النقطة في كتاب **تاريخ**، وذلك في سياق الفصل الخاص بمسألة ما إذا كان جون باليول «قد حرم بعدل من حقه» كحاكم مفترض لاسكوتلاندا (p. 213). فرأي مير، في مطلع تحليله، أن المسألة تخص، وبشكل رئيسي، مجلساً مؤلفاً من «أساقفة ونبلاء» للبتّ بأي غموض يمكن أن ينشأ حول الملك» (p. 215). وقبل نهاية الفصل كان مستعداً للتأكيد، وفي أكثر ما يكون من الحزم، على أن «الملوك يجب عدم عزلهم» إلاّ إذا حصل «درس للأمر مستوفٍ الشروط القانونية من قِبَل مقاطعات ثلاث، بغية الوصول إلى «حكم ناضج»، «لا يتدخل فيه أي عنصر عاطفي» (p. 219).

التقليد القانوني

عندما نشر جون ماكسويل (John Maxwell) كتابه **الامتياز الملكي المقدّس للملوك المسيحيين** (*The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings*) في عام 1644، أول سؤال أثاره هو ما إذا كان الملوك «مستقلين عن كيان الشعب» (p. 6). ولاحظ أن اليسوعيين (Jesuits) والتطهيريين (Puritans) البروتستانت مالوا إلى فكرة محاسبتهم العامة. غير أن التطهيريين كانوا راديكاليين أكثر من اليسوعيين، فبينما سلّم اليسوعيون بالقول إن أفراد الشعب نقلوا ملكيتهم للسيادة عبر تحويلها إلى ملكهم، فإن «حاخاماتنا» - كما كان يدعو التطهيريين - أكّدوا على أنه على الرغم من أن «الشعب نقل هذه السيادة إلى الملك بالثقة»، فإنهم «لم يحرموا أنفسهم من هذه السيادة»، لأنهم منحوها «عن طريق النقل، ليس إلاّ» (pp. 7-8).

وهكذا يثار السؤال عن المكان الذي نشأت فيه، أول ما نشأت، تلك العقيدة الإضافية والخطيرة. ذكر ماكسويل أن اليسوعيين الأرثوذكس ردّوها إلى جون نوكس (John Knox)، لكنه برهن (وكان مصيباً) على أن ذلك خطأ (p. 12). فقد كان وليام الأوكامي، وبخاصة جاك ألمان، أول من أكّد على أن الملوك لا يمسكون سلطتهم «إلاّ نقلاً» من الشعب، وأن أفراد الشعب لا يتخلّون إطلاقاً عن سيادتهم، وإنما يفوضونها (pp. 12, 14 - 15).

إصرار ماكسويل على اعتبار أوكام والمجلسيين المنشئين للمذهب الدستوري الراديكالي تردّد، وبشكل واسع في الثقافة الحديثة: فقد تحدث فيغيز (Figgis) عن الخط الواصل «من غيرسون إلى غروتيوس (Grotius)»، وأعلن لاسكي (Laski) أن «الطريق من كونستانس (Constance) إلى عام 1688 طريق مباشر، واستشهد أوكلي (Oakley) بتلك الآراء موافقاً عليها[5]. ثمّة خطر يتمثّل في أننا إذا وضعنا مثل ذلك التأكيد الكبير على النتائج الدستورية المتضمّنة في الحرية المجلسية، فإننا قد نجنح إلى تجاهل مصدر إضافي للأفكار السياسية الراديكالية هو أكثر نفوذاً من سواه ـ القانون الروماني.

قد يبدو اعتبارُنا القانون الروماني أحد المصادر الرئيسية للمذهب الدستوري الحديث نوعاً من المفارقة. وممّا لا شك فيه هو أن حكام الحكم المطلق الطامحين قد استشهدوا، دائماً، بسلطة القوانين والقرارات (The Digest) لكي يشرعنوا مقدار سلطانهم على

---

(5) انظر: Figgis, 1960, p. 63, Laski, 1936, p. 638, Oakley, 1962, pp. 4-5 and Oakley, 1964, pp. 211 - 232. للاطلاع على بحث لماكسويل ومنظّرين آخرين من القائلين بالحق المقدّس في القرن السابع عشر، الذين تبنّوا وجهة النظر ذاتها.

رعياتهم، وبصورة خاصة كانوا مغرمين بالاستشهاد بالقاعدة التي تفيد أن أي أمير يجب اعتباره (legibus solutus) أي «متحرّراً من فعل القوانين»، وبالقاعدة التي تقول: إن ما يُرضي الأمير «له قوة القانون» (II, pp. 225 - 227). وبالتكرار المستمر لتلك الأقوال من قِبَل المدافعين عن الحكم المطلق، شاع - وتكرر في الكثير من الثقافة الحديثة - ربط القانون الروماني بانطفاء الحقوق السياسية، وربط قضية المذهب الدستوري بخصوم القانونيين. ولا شك في وجود بعض الحقيقة في تلك الروابط، إلاّ أنها تغفل الحقيقة المفيدة أن مجموعة القوانين المدنية والكنسية قد حصل الاستشهاد بها، بتأكيد مماثل، من قِبَل أكثر خصوم المذهب المطلق راديكالية في أوائل أوروبا الحديثة.

كانت إحدى الطرق التي استُخدم فيها نصّ القانون الروماني لدعم الموقف الدستوري من خلال تبنّي عددٍ من حجج القانون الخاص المتعلقة بتبرير العنف. ففي حين فسَّر القانونيون جميع أنواع العنف بوصفها ضيماً، فإنهم، أيضاً، بحثوا في عددٍ من القضايا الخاصة كانوا فيها مستعدين لوضع القاعدة القانونية الأساسية لتلك جانباً. ولا شك في أنه لم يتبين أن واحداً من تلك الاستثناءات قُصد منه أن ينطبق على القانون العام أو الدستوري. غير أن القوة المقنعة لنصوص كتب القانون كانت من الضخامة بحيث جعلت أولئك التوّاقين إلى تبرير الأفعال السياسية والعنف الخاص يمسكون بمثل تلك التنازلات، وبلهفة.

وكان الجزء الرئيسي من القانون الكنسي الذي استخدم بتلك الطريقة هو الفتوى البابوية الخاصة بمسألة القضاة الظالمين. وكان مَن قدّم أهم الأبحاث في هذا الموضوع هو نيقولاوس دو توديسكس (Nicolaus de Tudeschis) (1386 - 1445)، تلميذ زاباريلا (Zabarella)

الذي صار رئيساً لأساقفة بالميرو (Palmero) (ونتيجة لذلك، صار يعرف بـ بانورميتانوس (Panormitanus)، وقد كسب شهرة عنت أنه أحد أعظم القانونيين الكنسيين في أواخر القرون الوسطى. وظهر شرح توديسكس لمسألة القضاة الظالمين في كتابه **شرح الجزء الثاني من الكتاب الأول الخاص بفتاوى البابا القانونية** (*Commentary on the Second Part of the First Book of the Decretals*)، والعنوان ذو الصلة كان الفصل الثامن (Si Quando) من العنوان القانوني، **عن وظيفة القضاة** (*On the Office of Judges*) (fo 75a). وكان السؤال المُثار هو «ما إذا كانت مقاومة القاضي الذي يحكم بغير العدل مشروعة» (fo 78b). وقد بدأ توديسكس بالموافقة على أن الأجوبة في الفتاوى البابوية الأصلية كانت نفياً، مؤكداً على أن القضاة «لا يقاومون بالعنف»، ومضيفاً القول إن السبيل الوحيد للفريق المتضرّر هو «التوسّل لقاضيه بالصلوات لكي يغيّر حكمه» (fo 78b). فقد أكّد أن علينا، إن كنّا «ضد هذا وضد النصّ»، أن نلجأ إلى رأي البابا إنوسنت الرابع (Innocent IV)، الذي قال في شرحه الفتاوى البابوية إنه «إذا كان القاضي يدير عمله بطريقة ظالمة في قضية لم تحوَّل إلى سلطته القضائية»، حالتئذٍ «يمكن مقاومته بالعنف» (fo. 78b). ووافق توديسكس على أن البابا إنوسنت أكَّد أنه «إذا حكم القاضي بغير العدل في قضية هي في نطاق سلطته القضائية»، عندئذٍ «يمكن عدم مقاومته عنفياً إلاّ إذا كان هناك استئناف مستغيث سابق» (fo 78b). وضد هذه الحالة، استشهد «بقول مأثور ومشهور آخر للبابا إنوسنت الرابع» مفاده «إذا سبَّب القاضي ضرراً لأي إنسان»، عندئذٍ «يمكن مقاومته عنفياً ومن غير تحمل العواقب» (impune potest violenter resisti) (fo 78b). وعندما تحوّل توديسكس إلى تقديم رأيه الخاص في المسألة، وافق بقوة على وجهة نظرةٍ هي الأكثر راديكالية من كل ما عداها. ففي إضافاته (Additions) للنص أشار إلى مراجع مختلفة،

أكّدت على أن القاضي الظالم «يمكن مقاومته بالعنف»، حتى عندما لا يكون هناك استئناف مستغيث (fo 78b). وأضاف قائلاً: إن ذلك يجيز نتيجتين، إحداهما هي «إذا حكم القاضي بغير العدل، وكان الضرر «شنيعاً»، يمكن للمدّعي، عندئذٍ، أن يقاوم في الحال، و«إذا لم يكن الضرر شنيعاً، عليه، أولاً، أن يقدّم استئنافاً مستغيثاً» (fo 79a). والنتيجة الأخرى هي أنه، حتى في حالة كون الضرر أقل «علينا أن نتذكر، دائماً، قول إنوسنت المأثور المفيد أنه من الممكن المقاومة بالعنف حالما يحصل الاستئناف (fo 79a).

وكما وُجِدَ نقاش حول تبرير المقاومة في القانون الكنسي، وجدت مقاطع عدة في القوانين المدنية اعتبر فيها إحداث الضرر المتعمد والموت أيضاً مشروعاً. فهناك نوعان رئيسيان من القضايا أجاز فيهما جامعو مجموعة القرارات والقوانين نقض المنع المعياري الذي فرضه القانون الوضعي على جميع أعمال العنف، عن طريق إملاءات قوانين الطبيعة. يتعلق النوع الأول بحالات معينة من الزنا. فقد عُدّ قتل أبٍ رجلاً زنا بابنته عملاً مشروعاً (وكذلك، قتل ابنته، في الوقت ذاته)، وكذلك، كان مقبولاً قانونياً أن يقتل رجل رجلاً وجده زانياً مع زوجته (XI, pp. 41 - 42). النوع الآخر من القضايا على علاقة بحق الدفاع عن النفس. وكان الافتراض الذي في أساس النظر في هذه المسألة في مجموعة القرارات والقوانين هو: vim vi repellere licet أي من المبرّر، دائماً، مقاومة القوة الظالمة بالقوة[6]. وأول ما اعتبر تطبيق ذلك كان على أي حالة يحصل فيها «عنف وضرر» على شخص الإنسان. ففي مثل تلك الظروف تكون

(6) انظر بصورة خاصة: Digest, XLIII, XVI, 27 (vol. 9, p. 311): «يمكن للإنسان أن يقاوم القوة بالقوة، لأن هذا الحق ممنوح من قانون الطبيعة».

المقاومة، دائماً، شرعية، لأن «كل ما يعمله الإنسان لحماية جسده يعتبر قانونياً» (II, pp. 209 - 210). والفكرة ذاتها تُطبق في أي قضية على لص يستخدم العنف في ارتكابه سرقة. فإذا كان ردّي بقتله «فسأكون معفيّاً من أي مسؤولية قانونية» (III, p. 324). وحتى إذا كانت أملاكي، وليست زوجتي، هي في الخطر، يظل القانون إلى جانبي إذا أقدمت على قتل الرجل، طالما قد أنذرته (III, p. 324).

مع أن الواضح هو أن تلك القضايا ليست على علاقة مباشرة بالحياة السياسية، فإن ذلك لم يكن كافياً ليمنع عدداً من الثيولوجيين الراديكاليين من اللجوء إلى تلك التبريرات المختلفة للعنف الخاص بغية شرعنة أعمال مقاومة سياسية للملوك الطغاة. هذا التطور يمكن ملاحظته، وبأوضح ما يكون، في حالة مبدأ القانون المدني المفيد أنه من المشروع، دائماً، مقاومة القوة الظالمة بالقوة. وقد سبق أن وجدنا وليام الأوكامي مطبقاً نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة على صورة حجة سياسية في كتابه **أسئلة ثمانية حول سلطة البابا** (*Eight Questions on the Power of the Pope*)، في أوائل الأربعينيّات (1340s). وطرح أوكام الموضوع في سؤاله الثاني، عندما كان يناقش مسألة ما إذا كان البابا هو قاضي الإمبراطور أو الإمبراطور هو قاضي البابا (p. 85). وأشار إلى عدم الملاءمة الواضحة في أن يعامل أي منهما على أنه الأعلى من الآخر، ومضى إلى القول - مستخدماً تمييزاً محبوباً - إن الجواب في التمييز بين السموّ «في المجرى العادي للأحداث» (regulariter) والسموّ «في الظروف الاستثنائية» (casualiter) (p. 86). ثم وضّح طبيعة التمييز الذي دار في خلده عن طريق النظر في العلاقة بين الملك ومملكته. قال: «الملك أعلى من المملكة كلها في المجرى العادي للأحداث» إلاّ أنه في الظروف الاستثنائية قد يكون أدنى من المملكة» (p. 86). وقد أثبتت ذلك

الحقيقة المفيدة أنه «في حالات الضرورة الملحة»، يكون عمل أفراد الشعب مشروعاً إذا «عزلوا ملكهم وحبسوه». وهذا العمل مبرر أيضاً بالحقيقة المفيدة أن «قانون الطبيعية، كما يقول الكتاب الأول من مجموعة القرارات والقوانين، يعتبر مقاومة القوة بالقوة أمراً مشروعاً» (vim vi repellere licet) (p. 86).

وكما حصل لكثير من أفكار أوكام الراديكالية، فإن تلك العقيدة أخذ بها جان غيرسون، ثم انتقلت من كتاباته ودخلت المجرى الرئيسي للفكر السياسي السكولاستيكي الراديكالي. ففي بحث بعنوان **حول وحدة الكنيسة** (*On the Unity of the Church*)، رأى غيرسون «أنه يمكن نشوء حالات عديدة «يكون مسموحاً» فيها لأعضاء الكنيسة «أن يسحبوا طاعتهم» من البابا، تماماً مثلما «يكون مسموحاً مقاومة القوة بالقوة» (p. 146). وفي كراسته التي عنوانها **عشر أفكار عالية ومفيدة للأمراء والحكام** (*Ten Highly Useful Considerations for Princes and Governors)*، أدخل تكييفاً لحجة القانون الخاص ذاته مع العام. وبدأ «فكرته» السابعة بإعلانه أنه «من الخطأ الادعاء أن الملوك أحرار من أي واجبات تجاه رعاياهم»، إذ «إنهم مدينون لهم بالعدل والحماية من قِبَل القانون المقدّس وقوانين الطبيعة»، ومضى إلى التحذير قائلاً: «إذا فشلوا في هذا، وإذا ظلموا رعاياهم، وإذا استمروا في سلوكهم الأثيم، عندئذٍ يكون الوقت مناسباً لتطبيق قانون الطبيعة الذي يأمر بمقاومتنا القوة بالقوة» (vim vi repellere) (col. 624).

وكما استغل الثيولوجيون مرجعية القانون الروماني، فقد وظّفه القانونيون المهنيون أنفسهم توظيفاً راديكالياً. وكان أحد الآراء الهدامة الذي وافق عليه عددٌ كبير من المحامين المدنيين هو الزعم بأن مفهوم merum Imperium ـ وقد يكون المفهوم الرئيسي في القانون العام الروماني ـ يجب تفسيره بمعنى دستوري. وكان المصطلح merum Imperium قد استعمل بشكل ثابت في دستور جوستنيان

(Justinian Code) في وصف أعلى أشكال السلطة العامة، وبخاصة سلطة قيادة الجيوش وسنّ القوانين (Gilmore, 1941, p. 20). وظهر أن الدستور قد عيّن أن تكون تلك السلطة عند الإمبراطور وحده، إلاّ أن عدداً من المفسّرين ناقش قائلاً: إنه يمكن، أيضاً، أن يمارس «حكام أدنى» ذات المجموعة من السلطات القضائية، بما في ذلك، ius gladii أو حق السيف(*). وقد نوقشت هذه المسألة في نهاية القرن الثاني عشر من قِبَل القانونيين آزو (Azo) ولوثير (Lothair) ـ وهو الجدل الذي لخصه بودان بشكل ملائم ليكون مقدّمة لبحثه **السلطة العليا** (*Imperium*) في **كتب ستة في المصلحة العامة** (*Six Books of Commonweal*)، فأعلن لوثير أن Imperium ـ الذي ساوى بودان معناه بمعنى «سلطة السيف» - لا يمكن أن يستخدمها «الحكام الصغار»، بينما راهن آزو على أن ذلك ليس كذلك. غير أن الإمبراطور مارس القضاء (وقد لا يكون ذلك مستغرباً) فخسر الرهان وقدم الجائزة إلى لوثير. وعلى كل حال، وكما قال بودن، كانت الوقائع الإقطاعية في الإمبراطورية الرومانية المقدّسة من النوع الذي جعل «بقية المحامين المشهورين، كلهم تقريباً»، يقف إلى جانب آزو، مدّعين أن الأمراء المحليين والحكام الآخرين لهم الحق الذي لا يقل عن حق الإمبراطور في استخدام سيف العدالة. لذا، فقد صار بمثابة النكتة المحبوبة القول إنه، على الرغم من أن لوثير قد ربح حصان السباق (equum tulerat)، فإن آزو هو الذي كان على صواب» (aequum tulerat) (p. 327).

ثمّة طريقتان بهما ساعد تفسير آزو على تأسيس موقف دستوري من البنية القانونية للإمبراطورية الرومانية المقدّسة. تتمثّل أولاهما في

(*) المقصود بحق السيف (ius gladii) هو القوة واستعمالها.

أنها مالت إلى دعم النظرة الإقطاعية والخصوصية للدستور الإمبراطوري وهي النظرة التي فازت أخيراً، في عام 1648. فبحسب ذلك الشرح يمكن القول: إن كل إمبراطور يكون عند انتخابه، قد وقّع على عَقْدٍ مع الناخبين ومع «حكام صغار» آخرين في الإمبراطورية، مقسماً على أنه سيدعم مصلحة الإمبراطورية، ككل، ويحمي «حريات» رعاياه. وقد اعتبر ذلك مؤسساً لفكرة أن الإمبراطور ليس متحرراً من سلطة القوانين (legibus solutus)، بل هو مقيّد بشروط قَسَم تتويجه، وأنه يعتمد بهدف استمرار سلطته على قيامه بواجباته بشكل صحيح. وقد اعتُمد هذا، بدوره، لإجازة النتيجة الدستورية الراديكالية القائلة بما أن الناخبين والأمراء الآخرين في الإمبراطورية هم حملة حق السيف (ius gladii) مثلهم مثل الإمبراطور نفسه، فلا بدّ من أن يكون لهم الحق الشرعي في استعمال السيف ضد الإمبراطور إذا لم ينفذ بنود قسَمَه الأصلي (Benert, 1973, pp. 18 - 20). وقد طبقت هذه النظرية في عام 1400، عندما أعلن ناخبو الإمبراطور عزل الإمبراطور ونزل (Wenzel)، وأعلموا رعاياه أنهم لم يعودوا مقيّدين بيمين الولاء التي أدّوها. وقال الناخبون إن الإمبراطور قد أقسم على الحفاظ على وحدة الإمبراطورية وسلام الكنيسة، وأنه أخفق في الوفاء بوعوده، وأن المسؤولية تقع عليهم، في النتيجة، لعزله من وظيفته، عاملين محكمة ومنفذين حكماً عليه لخرقه بنود العقد (Carlyle, 1936, pp. 182 - 183).

إن الفكرة المفيدة أن الناخبين و«حكاماً صغاراً» آخرين هم من يستخدم السلطة العليا (Imperium) كما أنها تميل بنظرة أخرى لدعم وضع الإمبراطور بصورة أقل شخصية، لكنها لا تقل راديكالية. فوفقاً لهذا التحليل تؤلف الإمبراطورية كتاباً كليّاً (universitas)، أي وحدة عضوية، يكون فيها لكل عضو واجب لا يقضي به القانون الوضعي

وحده، وإنما القانون الطبيعي أيضاً، وهو واجب الحفاظ على سلامة الكل، وقد اعتبر ذلك شاملاً إمكانية أن يستخدم الناخبون القوة (ius gladii) ضد الإمبراطور باسم الإمبراطورية إذا رأوا أن سلوكه مدمّر لمعايير العدالة التي وعد بدعمها في قَسَم تتويجه(7). وقد تبنّى هذه النظرية عددٌ من الثيولوجيين والقانونيين، كما ألمح إليها الأكويني في كتابه **خلاصة الثيولوجيا** (*Summary of Theology*) واستعملها، بشكل مؤثّر، وليام الأوكامي في كتابه **ثمانية أسئلة حول سلطة البابا.** وعرض أوكام الحجة في مجرى مناقشته آراء «أولئك الذين يقولون إن البابا يستطيع أن يعزل الإمبراطور» (p. 203)، فأكّد على أن البابا لا يملك مثل تلك السلطة «في المجرى العادي للأحداث»، ودفعته هذه النتيجة إلى التفكير في من يكون له حق امتلاك سلطة عزل الإمبراطور «إذا كان يستحق العزل» (p. 203). فرأى أن الجواب يعتمد على إدراك أن الإمبراطورية تؤلف «جسماً خفيّاً»، وعلى كل «عضو» فيها واجب طبيعي لحماية مصلحة الكل (p. 204). «تماماً كما في الجسم الطبيعي، عندما يصاب عضو بخلل فإن بقية الأعضاء تعوّض عنه إذا كانت قادرة»، كذلك في الكيان الكلي العضوي (universitas) «عندما يصاب جزء بالخلل، فإن على الأجزاء الأخرى، إذا كانت تملك القوة الطبيعية أن تقوم بالتعويض عنه» (p. 204). وهذا، بدوره، قد أوحى لأوكام فكرة تفيد أنه إذا صار رأس الإمبراطورية طاغيةً، فيمكن، وبحقٍ، عزله «من قِبَل الذين يمثلون الشعوب الخاضعة للإمبراطورية الرومانية»، وبخاصة، «من قِبَل الأمراء الناخبين» الذين يمكن تشبيههم «بالأطراف» الرئيسية، أو «أعضاء» جسم الإمبراطورية (pp. 203 - 204).

---

(7) للاطلاع على تحليل كامل لهذه النظرة للدستور الإمبراطوري، انظر المقالة الممتازة التي وضعها بينيرت Benert, 1973, pp. 21 - 32.

النتائج المتضمّنة في موقف أوكام لم توضح بشكل لا لبس فيه من قِبَل سلطات الإمبراطورية نفسها، إلاّ أن مفهومه الأساسي عن الجسم الخفيّ، الذي على جميع أعضائه واجب متساوٍ للمحافظة على الكل، سرعان ما تكرر، في ما بعد، في كتاب **الإرادة الملكية الذهبية** (*Golden Bull*) التي أعلنها تشارلز الرابع في عام 1356، دستوراً جديداً للإمبراطورية (Jarrett, 1935, pp. 171 - 172). فقد تحدث التصدير عن الناخبين الأمراء واصفاً إياهام «أعضاء» الإمبراطورية و«الأعمدة» التي تحفظ بنيتها في محلّها (p. 221). وكرّر القسم الخاص بانتخاب الإمبراطور القول، «إن كل واحد من الأمراء الناخبين وكلهم» يجب اعتبارهم «أقرب الأعضاء في الإمبراطورية» (p. 230). والقسم اللاحق اشتمل على تطوير موسع «لهاتين الاستعارتين». «فالناخبون الأمراء الموقَّرون والمشهورون» هم «الأعمدة الرئيسية» للإمبراطورية» الذين «يحفظون المبنى المقدّس بالولاء اليقظ لحكمتهم الواعية». وهم، أيضاً، الأعضاء الرئيسيون للجسم الخفيّ، حيث «إرادتهم المنسجمة» جوهرية، إذا وَجبَ الحفاظ على «الاحترام الإمبراطوري» والوحدة الإمبراطورية (p. 231).

وقد تمّ إيصال شروح السلطة الإمبراطورية تلك، المضادة، للحكم المطلق إلى ذروة تطور جديدة في بداية القرن السادس عشر. وحدث ذلك، وبمقدار كبير، نتيجة التغيرات التي أدخلها أتباع المذهب الإنساني في أواخر القرن الرابع عشر، في دراسة القانون. وكما سبق أن رأينا، كان الإنسانيون قد بدأوا يمارسون اهتماماً جديداً بتاريخ القانون، وبالتالي في درس أشكال الحق القانوني المحلية والتقيلدية. وجعلهم ذلك أكثر تساوقاً من أسلافهم أتباع بارتولوس مع بحث العلاقات الإقطاعية التي راحوا يحلّلونها تحليلاً مكثَّفاً، للمرة الأولى، وكان الحاصل فهماً جديداً لنظام الواجبات والحقوق

الإقطاعي الذي دعم أعمال الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في القرون الوسطى. وقد يكون الممثل الأبرز عن ذلك الاتجاه هو أولريتش زاسيوس، الذي سبق أن عرفناه بوصفه أحد القانونيين القياديين في النصف الأول من القرن السادس عشر. فعندما درس زاسيوس دستور الإمبراطورية في بحثه حول **تقليد الإقطاعات** (*The Custom of Fiefs*)، أوضح بكلام لا لبس فيه أنه لم يرّ الإمبراطور حاكماً مطلقاً «فوق» الإمبراطورية، وإنما قمّة الهرم الإقطاعي. وأبرز أن «الملك في مملكته يتمتع بحقوق أوسع من حقوق الإمبراطور في الإمبراطورية»، لأن الملك قادر على نقل مملكته إلى ورثته الشرعيين»، بينما «لا يستطيع أحد أن يخلف الإمبراطور إلاّ إذا انتخب لهذا المركز» (col. 225). وأكّد، بعد ذلك، في القسم الذي دار حول «ما يستطيع المُقْطَع أرضاً والتابع للسيد الإقطاعي أن يطلب من ذلك السيد، وما يستطيع أن يطلبه الإقطاعي من التابع»، وقال: عندما يقبل مقطَعٌ تابعٌ شخصاً أن يكون سيّده كما يقبل الأمراء الناخبون الإمبراطور فإن الواجبات المترتبة على ذلك هي إقطاعية بصورة جوهرية، و«متبادلة بطابعها» (cols 270, 278).

أوضح زاسيوس النتائج المتضمّنة في ذلك التحليل وأثرها على الوضع القانوني للإمبراطور، بشكل لا لبس فيه في كتابه **الأحكام** (*Judgments*)، وذلك في سياق تقديم، رأيه في قضية عمل فيها الإمبراطور ماكسيميليان (Maximilian) على «إسقاط وإلغاء» قرار محكمة «إنطلاقاً من سعة سلطته المطلقة» (col. 409). وأدت تلك القضية بزاسيوس إلى التفكير في مسألة أساسية، ألا وهي: ما إذا كان من الممكن القول إن الإمبراطور يملك مثل تلك الدرجة من السلطة التي تجعله فوق القانون الوضعي، وأنه قادر على إبطاله عندما يشاء (col. 411). واتخذ جوابه صورة رأي أفاد أن سلطة

الإمبراطور القانونية محدودة بطريقتين. فأكَّد، في البداية على أن «القوانين فُسِّرت بطريقة غير مرضية» من قبل الذين ادعوا أن «الإمبراطور الروماني حائز على نوع من السلطة المطلقة» (quasi absoluta potestas) تشمل إسقاط الحقوق القانونية لرعاياه الأفراد (col. 412). سلطات الإمبراطور «واسعة جداً، فعلياً»، لكنها لا تشمل إلاّ المحافظة على سلامة رعاياه ودعم قضية العدالة» (col. 412). لذا، فإن الإمبراطور تعاقد ليقوم بتلك الواجبات، فلكي «تكون سلطته مشروعة، يجب أن تكون معقولة وعادلة»، ولا يمكن أن توسّع «فتنتزع حقوق أي إنسان أو تضرّ بها، إطلاقاً (cols 411, 412). وكان رأيه الثاني والأكثر تقييداً يفيد أن الإمبراطور ليس «مقيّداً بعقوده» وحدها ليبقى في نطاق العدالة الطبيعية، بل هو محدود، أيضاً، بدستور الإمبراطورية ذاته (cols 411, 415). وذكر أنه حدث «منذ بضع سنوات» أن الإمبراطور ماكسيميليان «مع المواطنين القياديين والإمراء» في الإمبراطورية، «نشروا دستوراً» قيّد الإمبراطور نفسه فيه أن لا «يبطل أو يتدخّل» بقرارات محاكمه ذاتها (col. 415). وكان ما حصل أمراً حاسماً، وبشكل مطلق، عند زاسيوس، أي: «بما أن الإمبراطور وعد بدعم القرار» و«بما أنه مقيّد بالعقود التي وضعها، أيضاً» فالنتيجة هي «أن حكمه لا يكون قانونياً» إذا كان مضاداً للقوانين الوضعية (col. 413).

بقي أن ننظر في الطريقة الأكمل والأفعل التي وُظِّفت فيها مرجعية القانون الروماني من قِبَل عددٍ من القانونيين المهنيين بغية دعم الموقف السياسي الراديكالي. فقد قيل أحياناً إنه عندما يمنح شعب حرّ سلطة لحاكم، فإن بنود العقد (Lex Regia) الذي أعلنوا فيه عن منحهم، يجبُ أن تعتبر شاملة شرطاً مفاده أنهم كانوا مفوِّضين سيادتهم الأصلية وحدها وليسوا متخلّين عنها. وكما كنا قد

رأينا، كان بارتولوس وتلاميذه هم الأصل في نشوء وتطوير هذا الشكل من الحجّة القانونية، بوصفها جزءاً من حملتهم لشرعنة مطالب المدن الإيطالية الشمالية بالاستقلال القانوني عن الإمبراطورية. فأكَّدوا، أولاً، على أن أي مدينة تشرِّع لصالحها يجب أن تكون ذات سيادة (sibi princeps)، أي «سيدة (a princeps) نفسها»، وبالتالي، يجب أن تكون حرّة من سلطة (Imperium) الإمبراطور. وبعد إثارتهم مسألة من يملك السلطة في تلك المدن، مضوا إلى الإجابة بالقول إن الوحيدين الذين يمكنهم أن يحملوا تلك السلطة يجب أن يكونوا المواطنين أنفسهم. وقد صاغ بارتولوس الفكرة صياغة واضحة في شرحه مجموعة القواعد والقوانين. فقد سلّم بأن أفراد الشعب، عموماً، يتخلون عن الممارسة الفعلية لسيادتهم حاكم منتخب أو مجموعة من الحكام المنتخبين. غير أنه أكَّد على أن أي «حق في الحكم» حاز عليه أولئك المسؤولون «ليس إلاّ حقاً مفوَّضاً به إليهم (concessum est)، من قِبَل كيان الشعب صاحب السيادة» (p. 670). فالحكومة لا تستطيع «أن تصدر مراسيم مخالفة لما وافق عليه الشعب كله»، كما أنها لا تقدر أن تبادر إلى وضع تشريع قبل أن تحصل على «تخويل من أفراد الشعب» في «مجلسهم الحاكم»، الذي يظل محلّ السيادة الأخير، وفي جميع الأوقات.

وكما حصل في حالة درس القانون الإقطاعي، فإن، طريقة التفسير الشعبية لبنود العقد (Lex Regia) تلقّت تأكيداً جديداً خلال تطور القضاء الإنساني، في نهاية القرن الخامس عشر. وتعبيراً عن مظهر من مظاهر اهتمامهم المميّز في نشوء القانون الروماني، بدأ عددٌ من القانونيين الإنسانيين بدرس الظروف الدقيقة التي منحت فيها السلطة، أصلاً، من قِبَل مجلس الشيوخ وشعب روما للإمبراطور أوغسطس (Augustus)، في بداية العمل بفكرة المركز

الأعلى أو السلطة الرئيسية (principate)، وكانت إحدى النتائج تفيد أن عدداً من أبرز القانونيين الإنسانيين الطليعيين توصّل إلى القول: إن منح السيادة الموجودة في بنود العقد (Lex Regia) الأصلي يجب تفسيره بمعنى دستوري.

كان أندريا ألشاتو (Andrea Alciato) أحد القانونيين القياديين الذي قام بتوظيف تلك التقنيّات الإنسانية بغية دعم نظرية جوهرها يعود إلى بارتولوس، خاصة بالسيادة الشعبية، وهو الذي كنا قد عرفناه بأنه أول بحّاثة صدّر الطرائق الجديدة للمذهب الإنساني القانوني، من إيطاليا إلى فرنسا (Carlyle, 1936, pp. 298 - 301). غير أن أوضح مثل عن تلك المقاربة التوفيقية يمكن الوقوع إليه في سلسلة المحاورات التي عنوانها **سيادة النبلاء الرومان** (*The Sovereignty of the Roman Patriciate*)، التي أكمل وضعها سالامونيو، في عام 1514 (d'Addio, 1954, pp. 3, 15). وكما سبق لنا أن عرفناه، خُصِّص النصف الثاني من كتاب سالامونيو لبحث تفصيلي في المسائل الخاصة التي نشأت في إيطاليا، نتيجة الغزو الفرنسي عام 1494. غير أنه مُهِّد لذلك البحث بنقاش عام، ورد فيه، كما بدأ شخص الفيلسوف وذكر، أن القصد هو شرح «المسائل الشاقة والدقيقة» المحيطة بطبيعة السلطة التي يعنيها أفراد شعب حرّ لأميرهم في بداية حكمه[8] (fo 5a).

(8) وهكذا أقول إنه من الخطأ التفكير بأن القانونيين الإنسانيين لم يهتموا اهتماماً تجريدياً بارتولوسياً بمبادئ القانون وعلاقتها بقانون الطبيعة لكي يركزوا، بدلاً من ذلك، على البحث في القانون الوضعي وتطوره التاريخي. واللافت هو أن القانونيين الذين استخدموا التقنيّات الإنسانية ـ مثل سالامونيو وألشاتو ـ استبقوا ولاءات البارتولوس. للاطلاع على عنصر من المذهب التقليدي عند ألشاتو، انظر: Viard, 1926, pp. 139 - 164، وللاطلاع على الروابط المستمرة بين القضاء الإنساني والفلسفة. انظر: Kelley, 1976.

ومع أن سالامونيو بدأ بحرية الشعب الطبيعية. فإنه لم يكن مهتماً بتحليل هذا التصوّر افتراضياً أو بطريقة شبه تاريخية خاصة بالثيولوجيين أو بمنظّري «العقد الاجتماعي» اللاحقين[9]. وكان سبب تأكيده على أن «الله قد خلق البشر كلهم أحراراً ومتساوين» وأن «لا إنسان خاضع لإنسان آخر، طبيعياً»، هو، وببساطة، إظهار الحقيقة المفيدة أن السلطة كلها يجب أن يكون لها «أساس في عقود» (fos 21a, 28b - 29a). فالمتكلمان الرئيسيان في المحاورات الأولى - وهما الفيلسوف والقانوني - لم يترددا في الموافقة على وجوب نشوء أي مجتمع سياسي ذي مشروعية من قرار المواطنين الحرّ القاضي بالتعاقد مع حاكم، أي وضع عقد ذي بنود، وبهذه الطريقة، إقامة سلطة عليهم. وهم لا يبدأون بالاختلاف إلاّ إذا تحوّلوا إلى التفكير في طبيعة السلطة التي قيل إن بنود العقد قد ولاّها. فبدأ القانوني بالقول الواثق والمؤكد على فكرة أنه بعد تنصيب الأمير في مركز السلطة «لا يوجد أي حق، إطلاقاً، في السيطرة عليه»، لأن «بنود العقد عينت له سلطة مطلقة» (fos 5b, 8b)، فرفض الفيلسوف الاعتقاد في أنه سمع بشكل صحيح، وعندما ذكر القانوني، ببراءة، أنه مندهش، أجاب الفيلسوف أنه «في حالة ذهول كلي» (fo 6a). وبعد ذلك خُصِّصت المحاورة الثانية للموافقة على حسّ الفيلسوف بالذهول. فبدأ الفيلسوف بما أحب أن يعتبره «أسلوباً سقراطياً»، ثم استأسد على القانوني المجادل العنيف، وكذلك على شخصيتي

(9) يبدو لي أن داديو (d'Addio, 1954) قد أساء فهم هذه النقطة، وهو الذي كانت أطروحته الرئيسية هي في القول، إن كتابات سالامونيو شغلت حيّزاً مركزياً في تاريخ «فكرة العقد الاجتماعي»، انظر: d'Addio, 1954, pp. 111 - 115 and 119ff ومنذئذٍ حصلت موافقة غوف (Gough 1957)، على تلك النظرة، وهو الذي وصف سالامونيو بأنه قدّم النظرية، ولأول مرة، بشكل «ناضج تماماً وجاهز للدخول في العالم الحديث».

الثيولوجي والتاريخي الصامتتين، دافعاً الجميع إلى القبول بشرحه البارتولوسي لحق الشعب الثابت في الحكم.

ثمّة نوع من التجاهل الساخر في تلك الطريقة من تقديم النقاش. فقد يستنتج المرء من شرح سالامونيو أن أكثر المحلِّلين للسلطة راديكالية هم الفلاسفة، وأن القانونيين هم المنافحون عن المذهب المطلق في الحكم، وأن الثيولوجيين لا يملكون شيئاً يمكن أن يسهموا به في النقاش. فمن الصعب التفكير بوجود كثير من الفلاسفة المستعدين للموافقة على شرح السلطة الذي قدّمه فيلسوف سالامونيو - باستثناء مارسيليو بادوا، الذي قد يكون خطر في بال سالامونيو. ومن جهة أخرى نقول إن الآراء التي قدّمها الفيلسوف ستكون مقبولة قبولاً كاملاً من عددٍ من القانونيين، بمن فيهم بارتولوس وتلاميذه، وكذلك من قِبَل الثيولوجيين الراديكاليين الذين درسناهم والذين كانت حججهم الرئيسية المتعلقة بالسلطة هي الحجج التي كررها الفيلسوف. أولاً، لقد وافق على أن أفراد الشعب لا يتخلّون عن سيادتهم بل يفوضونها لأحد في عملية إقامة الحكم. وقال إن ذلك يمكن البرهان عليه في التفكير بطريقة موافقة «مجلس الشيوخ والشعب في روما»، أصلاً، بتأسيس سلطة عليا (fo 8b). فبنود العقد (Lex Regia) الذي أعلنوه «تمّ بإرادة الشعب» بطريقة لم «تقيّد الأمير في طاعة بنوده» وحدها، بل جعلت السلطة ذاتها «مسؤولة أمام الشعب» (fos 8b - 9a)، وبعد ذلك عمَّم الفيلسوف ذلك الرأي قائلاً إن الشعب الحرّ لا يمكن أن يتخلّى عن سيادته الأخيرة، وأن «أي شيء يفعله الحاكم يجب أن يعتبر حاصلاً بموافقة الشعب كله وتخويله» (fo 15b). وبعد خروج شخص الثيولوجي من صمت طويل، وتأكيده إلى القانوني على أن «هذه النظرة لا يمكن إنكارها»، شعر الفيلسوف بحرية الاستئناف المباشر

بفكرته الرئيسية الأخرى (fo 9b). فأكَّد قائلاً: بما أن الأمير، أي أمير، يجب «أن يُنْصَب وفقاً لنصّ بنود العقد»، فالنتيجة هي أن وضعيته لا يمكن أن تكون مثل وضعية صاحب السيادة الذي هو مجموع المواطنين (maior universis)، وإنما وضعية موظف خدمةٍ عامةٍ منتخب يعمل «وكيلاً في الدولة» (fos 11b, 17a, 21a). في البداية رفض القانوني تأييد مثل تلك الإمكانية، إلاّ أنه غيَّر رأيه عندما أقنعه الفيلسوف بوجود تماثل مباشر بين الحكام والحكام القضاة الصغار الآخرين. فوافق الجميع، مباشرةً، على وجوب أن يكون الحاكم القاضي «فوق كل مواطن فرد، من حيث كونه عضواً فرداً في حدّ ذاته» (maior singulis)، لكنه «أدنى من الشعب ككل» (inferior universo populo) (fo 13a). و«هذا لا يجعل منه سوى أن يكون وكيلاً للشعب»، ويعني أن «كل ما يقوم به الحاكم القاضي يكون بسلطة الشعب» (fos 13a - b). بعدئذٍ، يناقش الفيلسوف قائلاً، إن الأمير «ليس، في حقيقة الأمر، سوى حاكم قاضٍ دائم» انتدب، وببساطةٍ، لكي يكون في سلطته «استناداً إلى موافقة الشعب كله» (fos 13b, 15b). ثم تابع الفيلسوف قائلاً «إن من يُنتَدب يجب أن يكون مجرد وكيل للسلطة المنتدِبة». وخَلُصَ إلى الاستنتاج ظافراً، فقال: «لا يستطيع الأمير أن يكون إلاّ وكيل الدولة»، وأن أفراد الشعب «الذين صنعوا الأمير يجب أن يكونوا أعظم من الأمير الذي صنعوه» (fos 12 b, 17a, 21a).

وفي النهاية، لخّص سالامونيو حجته في صورة رأي - أكَّد عليه أكثر مما أكَّد عليه الثيولوجيون - مفاده أن «لا أمير يمكن أن يوصف بأنه متحرر من سلطة القوانين» (legibus solutus) (fo 5b). وكما أصرّ الفيلسوف على القول: كل حاكم عليه واجب دائم، ناشىء من قبوله بنود العقد (Lex Regia)، أن يحكم «بطريقة عادلة

وشريفة مخلصة طبقاً لقوانين الطبيعة ولتقاليد البلاد» (fos 7a, 27 b). ومن جديد راح القانوني يعلن عن دهشته من مثل ذلك التحديد لسلطة الأمراء، وقال للفيلسوف إنه لا بدّ أن يكون «مازحاً أو مخبولاً» (fo 27b). غير أنه، في النهاية، أعيد إلى القبول أن أي حاكم شرعي يجب أن يكون خادم القوانين لا سيّدها، وأن في الإمكان إبطال قانون باسم العدالة» سبق للأمير أن أعلن عنه، استناداً إلى سيادة أفراد الشعب، إذا وجدوا، لاحقاً، أنه لا «يؤدي إلى الاستقرار والمصلحة العامة» (fo 27 b).

الفصل الخامس

إحياء التومائية

التومائيون وخصومهم

كان أحد تلاميذ جون مير في كلية مونتيغو (Collège de Montaigu)، في السنوات الأولى من القرن السادس عشر بيار كروكيرت (Pierre Crockaert) (حوالي 1450 - 1514)، الذي جاء من بروكسل، في عمر كبير نسبياً للدراسة في جامعة باريس. فبدأ كروكيرت كطالب ومدرس للتوجه الحداثي (via moderna)، إلاّ أنه، في عام 1503 تعرض إلى صدمة مفاجئة خلال تعلمه جعلته في حال اشمئزاز: فترك درس أوكام، وتحوّل، بدلاً من ذلك، إلى التومائية، ودخل النظام الدومينيكاني(*)، والتحق بكلية سانت - جاك (Collège de Saint - Jacques)، المشهورة بعلاقاتها بالأكويني (Aquinas) وألبرت العظيم (Albert the Great) (Renaudet, 1953, pp. 404, 464). وفي عام 1509 بدأ يحاضر حول كتاب الأكويني **خلاصة الثيولوجيا** (*Summary of Theoloy*) بدلاً من كتاب **الأحكام** (*Sentences*) لبيتر لومبارد، وفي عام 1512 نشر شرحاً للجزء الأخير

(*) هو المذهب الذي أسسه القديس دومينيك (Dominic).

من كتاب **خلاصة** بالاشتراك مع تلميذه فرانسيسكو دو فيتوريا (Francisco de Vitoria) (Renaudet, 1953, pp. 469, 594). وتوفي كروكيرت في عام 1514، إلاّ أن تأثيره معلماً، وما تبع ذلك من انتشار التوجه نحو القديم (via antiqua) في باريس، استمر في التزايد. وقد غطت الكلية نفقات نشر الشروح والتعليقات الإضافية على الأكويني في عام 1514، بينما حمل عدد من تلاميذ كروكيرت شروح معلمهم التومائية، ومن بينهم كان فابريوس (Fabrius) وميغريت (Meygret)، وكذلك فيتوريا (Renaudet, 1953, p. 659).

من تلك البدايات الصغيرة في جامعة باريس كان إحياء التومائية الكبير، في القرن السادس عشر، وهو الإحياء الذي كانت له أهمية حاسمة في عملية نشوء وتطور نظرية القانون الطبيعي الحديثة الخاصة بالدولة. وقد يكون الشخص المركزي، في تلك القصة، هو فرانسيسكو دو فيتوريا (حوالي 1485 - 1546)، الذي انتمى إلى النظام الدومينيكاني - وهو النظام الذي كان الأكويني نفسه عضواً فيه - في عام 1504، والذي أرسل، بعد سنتين، لمتابعة دروسه في كلية سانت - جاك في باريس[1]. ومكث هناك ما يقارب الثمانية عشرة سنة تلميذاً للتوّجه نحو القديم (via antiqua) بإشراف كروكيرت، ومحاضراً، بعد ذلك، حول: خلاصة الثيولوجيا للأكويني (Getino, 1930, pp. 28 - 33). وفي عام 1523 عاد إلى موطنه إسبانيا، وبعد ذلك بثلاث سنوات انتخب لرئاسة كرسي الثيولوجيا في سالامانكا،

(1) انظر: Getino, 1930, pp. 19-20. هناك شك كبير حول تاريخ ولادة فيتوريا. فغيتينو، 1930، في سيرة الحياة المعيارية، تذكر تاريخاً «ليس أبكر من عام 1483، وليس أبعد من عام 1486» (p. 14). غير أن بعض الشرّاح (مثلاً: Mesnard, 1936, p. 455) يذكر تاريخاً مبكراً في أوائل عام 1480، بينما يقترح آخرون (مثلاً: Fernàndez-Santamaria، 1977، p. 63) تاريخاً متأخراً «حوالي عام 1492».

وهو المركز الذي بقي فيه حتى وفاته في عام 1546 (Hamilton, 1963, pp. 172, 176). ولم ينشر فيتوريا شيئاً، لذا، فإن آراءه لا تعرف إلاّ مباشرة من سلسلة من محظوظات القراءات الجديدة (relectiones)، التي بقيت[2]. ولا ريب في أن تأثيره مدرساً كان كبيراً، وعند وفاته كان نحو ثلاثين من طلابه قد صاروا أساتذة في الجامعات الإسبانية (Hamilton, 1963, p. 175). وشملت القائمة الطويلة من طلابه المشهورين العديد من القانونيين البارزين، وفي عدادهم كان دييغو دو كوفاروبياس (Diego de Covarrubias) (1577 - 1512) وعدد من الثيولوجيين الدومينيكيين القياديين، والفلاسفة السياسيين، ومن أمثلتهم البارزة كان ملكيور كانو (Melchior Cano) (1560- 1509)، وفيرناندو فاسكيز (Fernando Vasquez) (1566 - 1509) ودومينغو دو سوتو (1494 - 1560) (Domingo de Soto) (Wilenius, 1963, p. 15).

كان دومينغو دو سوتو من بين أبرز أوائل تلاميذ فيتوريا العديدين والمهمين. فقد ارتد إلى تأويل فيتوريا للتومائية عندما كان يدرس في جامعة باريس، ولحق فيتوريا إلى سالامانكا، في عام 1526 (Hamilton, 1963, pp. 176 - 177). وفي عام 1531 قام ببعض محاضرات فيتوريا عندما مرض فيتوريا، وفي عام 1532، انتخب لمركز أستاذية فسبرز للثيولوجيا (Vespers Professorship of Theology) (Hamilton, 1963, p. 177). استمر دو سوتو في إلقاء المحاضرات في سالامانكا لثلاثين سنة تلت، لكنه استقال من كرسي الأستاذية في عام 1545، لكي يلبي دعوة من الإمبراطور تشارلز

(2) relectio أو «إعادة قراءة» عبارة عن ملخص مادة محاضرة، عادة ما تلقى مرةً في العام على شكل خطبة أمام الهيئة التعليمية والإدارية كلها في الجامعة. للاطلاع على هذه القراءات وعلى تفاصيل أخرى لسيرة الحياة، انظر: Baumel, 1936, pp. 24 - 69.

الخامس لحضور المجلس العام للكنيسة الذي حاول بولس الثالث عقده، أصلاً، قبل عشر سنوات، والذي بدأ بالاجتماع، أخيراً، في ترنت (Trent)، في شهر ديسمبر، عام 1545، للنظر في إصلاح الكنيسة. واستمر دو سوتو في لعب دورٍ بارز في سنوات المجلس الأولى، قائماً بعمل لاهوتيّ الإمبراطورية، وممثّلاً للدومينيكيين (Jedin, 1957 - 1961, I, 513; II, 93). ثم عاد إلى إسبانيا، واستعاد مركزه السابق في سالامانكا، في عام 1551، واستمر فيه حتى وفاته في عام 1560. وفي خلال تلك الفترة الزمنية الثانية من حياته التدريسية النشطة، أكمل عمله الرئيسي الخاص بالفلسفة القانونية والسياسية، وهو **عشرة كتب عن العدالة والقانون** (*Ten Books on Justice and Law*). وأول نشر له كان في أجزاء ثلاثة صدرت بين عامي 1553 و1557، ثم صدر في 27 طبعة إضافية، قبل نهاية القرن (Hamilton, 1963, pp. 177 - 180, 190).

خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، حصل تبنٍّ للعقائد التي أعلن عنها الدومينيكيون من قِبَل أعظم منافسيهم، اليسوعيين، الذي مضوا في نشرها، بطاقةٍ لا تُضاهى، في إيطاليا وفرنسا، وكذلك في إسبانيا. وكان قائدا الكتّاب السياسيين من بين اليسوعيين الإيطاليين، في تلك الفترة، هما أنطونيو بوسيفينو (Antonio Possevino) (1534 - 1611) والكاردينال روبرت بيلارمين (Robert Bellarmine) (1542 - 1611) الذي شكّل سلسلة **المناظرات** (*Controversies*) والذي كان نشره الأول ما بين عام 1581 وعام 1592، أهم هجوم من بين الهجومات اليسوعية العديدة المثقّفة والشاملة على الافتراضات السياسية واللاهوتية للإيمان اللوثري. وبدأت، في الوقت نفسه، مجموعة مماثلة من العقائد تتطور من قِبَل عدد كبير من الكتاب اليسوعيين في إسبانيا. وبحلول نهاية

الأربعينيّات (1540s) نجح اليسوعيون في تأسيس ثمانٍ من كلياتهم في الجامعات الإسبانية، بما في ذلك واحدة في ألكالا (Alcalá)، وأخرى في سالامانكا وثالثة في بورغوس (Burgos) (Kidd, 1933, p. 30). وهكذا، بدأت العملية التي بفضلها نجحوا في انتزاع السيطرة الفكرية على الجامعات الإسبانية وانتزاعها من أيدي الدومينيكيين. وسرعان ما بدأت الكليات اليسوعية الجديدة في خلق تيّار مدهش من الثيولوجيين والفلاسفة السياسيين، كان من بينهم ألفونسو سالميرون (Alfonso Salmerón) (1515 - 1585)، وبيدرو دو ريبادينيرا (Pedro de Ribadeneyra) (1527 - 1611)، وفرانسيسكو دو توليدو (Francisco de Toledo) (1532 - 1596)، وغريغوريو دو فالنسيا (Gregorio de Valencia) (1549 - 1603) وغبرييل فاسكيز[3] (Gabriel Vasquez) (1549-1604). غير أن أعظم شخصين في مجموعة هؤلاء الفلاسفة اليسوعيين الإسبان، في تلك الفترة، كانا لويس دو مولينا (Luis de Molina) (1535 - 1600) وفرانسيسكو سواريز (Francisco Suárez) (1548 - 1617)، وبدأ كلاهما دراسته - كما فعل فرانسيسكو دو توليدو وغريغوريو دو فالنسيا - في جامعة سالامانكا. دخل مولينا في كلية مجتمع يسوع في عام 1553، ولأنها لم تكن قد أسست بشكل كامل في إسبانيا، إنتقل إلى البرتغال بغية الحصول على وظيفة تعليمية. وصار أستاذاً للآداب في إيفورا (Evora)، وانتقل إلى كرسي الثيولوجيا في عام 1568 (Fichter, 1940, p. 203). ومن المحاضرات التي ألقاها هناك بين عام 1577 وعام 1582، جمع كتابه **ستة كتب عن العدالة والقانون** (*Six Books on Justice and Law*)، الذي كان أول نشر له ما بين عامي 1593

---

(3) للاطلاع على تفاصيل سير حياة ومرجعية عن هؤلاء الكتّاب، انظر: Backer, 1853 - 1861.

و1600. أما سواريز فكان منافساً لمولينا في ما حصل عليه، وكانا متنازعين على كرسي الثيولوجيا في كويمبرا (Coimbra) في عام 1593، الذي ربحه سواريز (Fichter, 1940, p. 204). واشتهر سواريز (مثله مثل بطله الأكويني) ببدايته البطيئة في دراساته الفلسفية، ولاحقاً في معرفته الواسعة التي سكبها في المجلدات الثلاثين الضخمة لكتبه المنشورة (Fichter, 1940, pp. 47 - 60). وبينما كان في كويمبرا، بعد عودته من الكلية اليسوعية في روما، وجد نفسه جاهزاً، وبشجاعة، للكتابة في الفلسفة القانونية والسياسية. وبتشجيع من رئيس الجامعة بدأ يحاضر في مفهوم القانون، وذلك في سلسلة محاضرات ألقاها في عام 1596. وقد نشرت تلك المادة الدراسية، في عام 1612، في صيغة بحثٍ واسعٍ في **القوانين والله واضع القوانين**[4] (*The Laws and God the Law-giver*). وفي ذلك الوقت، أيضاً، شجّعه كارافا (Caraffa)، السفير البابوي في مدريد، على تأليف شجبٍ لكتاب **دفاع** (*Apology*) الذي رمى الملك جيمس الأول منه الدفاع عن يمين الولاء الإنجليزي إزاء الهجومات ضدّه من بيلارمين (Bellarmine) والبابا نفسه. وقد نشرت مناقشة سواريز الطويلة للمسألة، أيضاً، في عام 1612، وظهرت بعنوان **دفاع عن الإيمان الكاثوليكي والرسولي** (*A Defence of the Catholic and Apostolic Faith*). ولا يمثّل هذان الكتابان إسهامه الرئيسي في الفكر القانوني والسياسي وحدهما، بل هما يوفران، أيضاً، الخلاصة الأوضح للنظرة المتجانسة، واللافتة التي أنشأتها وطوّرتها مدرسة الفلاسفة السياسيين التومائيين في سياق القرن السادس عشر (انظر: Daniel - Rops, 1962, p. 342).

---

(4) جميع الاستشهادات اللاحقة المقتبسة من سواريز (Suárez) تشير إلى كتابه، إلاّ حيث يذكر أنها تشير إلى كتاب **دفاع**.

هناك عبارة واحدة لطالما استعملها جميع كتّاب تلك المدرسة يمكن اعتبارها ملخصةً الهجوم العنيف لأعمالهم السياسية. فهم غالباً ما ادّعوا أن أحد مشاغلهم الرئيسية هو تفنيد ودحض «جميع هراطقة هذا العصر». أما الهراطقة الذين انشغلوا بهم، بصورة رئيسية، فكانوا اللوثريين، طبعاً، ولم يكن أحد أهدافهم الأساسية يشمل مجرد معارضة المفهوم اللوثري للكنيسة، وإنما رؤية الحياة السياسية المرتبطة بالإصلاح البروتستانتي بأجمعها[5].

عندما تحوّل التومائيون، أولاً، إلى النظرة اللوثرية للكنيسة أدركوا حاجتهم الخاصة إلى أن يكونوا قادرين على مواجهة وتدمير عقيدتين هرطوقتين لوثريتين رئيسيتين، هما: عقيدة الكتاب المقدس وحده (sola scriptura) مع ما يرافقها من رفض للتقليد الكاثوليكي، والرأي الرئيسي المفيد أن الكنيسة الحقيقية لا تعدو كونها جمعاً من المؤمنين مع ما يتبع ذلك من رفضٍ جميع الهرميات الكنسية، ورفضها سلطات البابا في وضع القوانين. فكتاب فيتوريا **محاضرة** (*relectio*) الذي كان عن سلطة الكنيسة، كان موجهاً، وبمقدار كبير، ضد «كلمات لوثر غير الحكيمة أبداً»، وضد الآخرين من «الهراطقة المتعجرفين بشكل لا يُصدَّق» الذين تجاهلوا تقاليد الكنيسة، والذين جادلوا قائلين: «المسيحيون، كلهم، كهنة سواء بسواء»، والذين أصرّوا على القول إن «سلطة الكنيسة هي سلطة كل إنسان بلا

(5) بالنسبة إلى التأكيد على حجم ما كتبه تومائيو القرن السادس عشر في معارضتهم الواعية للوثريين، أنا مدين للبحث الرائد الخاص بهؤلاء الكتّاب والموجود في Gierke, 1934. and Gierke, 1939. كما أنني مدين كثيراً للتغطية البحثية الممتازة للإسهام الإسباني في إحياء المذهب التومائي الموجودة في Hamilton, 1963. وإني آسف إن كان ما نشره فرنانديز سانتاماريا (Fernandez - Santamaria) الذي ركّز على نظرية فيتوريا (Vitoria) السياسية، جاء متأخراً، فلم أستفد من شرحه الكامل لمكتشفاته.

درجات أو أنظمة كنسية» (p. 129). وأطلقت تهم الهرطقة ذاتها من قِبَل الأنصار التومائيين المنافحين عن بابوية مدينة ترنت في إيطاليا (Tridentine Papacy)، في النصف الأخير من القرن السادس عشر. فقد ركّزوا، بخاصة، على الحقيقة المفيدة أن «اللوثريين جعلوا الكنيسة غير مرئية»، بحسب وصف بيلارمين في بحثه **في ما يختص بالمجالس** (*Concerning Councils*) (II, pp. 317, 344). وأشار دو سوتو (De Soto) إلى أن تلك غلطة قديمة كان «أول من علّمها أتباع والدو(*) (Waldo) وبعده وايكلف (Wyclif) ولاحقاً اللوثريون» (fo 18a). وفضّل مولينا إرجاع الهرطقة إلى مارسيليو من بادوا، إلاّ أنه أكّد على أن لوثر «علّم الأخطاء ذاتها» (p. 1866). ووافق سواريز مولينا على أن «تلك كانت غلطة قديمة»، وأن «مارسيليو كان مؤلفها الرئيسي، من دون أي شك»، وأنه آن الأوان لاجتثاثها الذي غدا أمراً ملحاً، لأن «لوثر الذي تبعه ميلانكثون» نجح في خداع الكثيرين لاعتناق المعتقدات الخاطئة ذاتها (I, p. 297).

وفي تطويرهم نظريتهم الخاصة بالمجتمع السياسي المدني، إنشغل التومائيون، وبالمقدار ذاته، في نفي عددٍ من الهرطقات اللوثرية. وكما كنا رأينا، قضت الرؤية اللوثرية لعلاقة الإنسان بالله على أي مسعى لإقامة السلوك السياسي على أسس القانون الطبيعي. ورأى الإصلاحيون أن البشر بطبائعهم الساقطة ليس لهم أمل في فهم إرادة الله المخفى (عن الأنظار) (Deus Absconditus)، وبالتالي فهم يفكرون بعدل الله في ترتيب حيواتهم. واستنتجوا أن السلطات التي

(*) والدينيسيس (Waldeneses) طائفة مسيحية نشأت حوالي عام 1170 في جنوب فرنسا، وفي عام 1500 إلتحقت بحركة الإصلاح الديني. وكان مؤسسها بيتر والدو (Peter Waldo) الذي كان تاجراً في مدينة ليون (Lyon) في فرنسا حوالي 1100.

يجب أن توجد لا بدّ من أن يكون الله قد قضى بها مباشرة، ومنحها إلى البشر لكي يعالجوا تلك العيوب الأخلاقية، ولذلك الهدف على وجه التحديد. وأدرك التومائيون أن واجبهم يقضي أن يكونوا قادرين على دحض تلك العقيدة، فكانت الرغبة في إسقاط تلك الهرطقة هي التي وفّرت أحد الدوافع الرئيسية للجدل حول التبرير ورفض «العدالة الثنائية» في مجلس ترنت (Council (Philips, 1971, pp. 351 - 358) of Trent) وكما ذكر جيدن (Jedin)، عمل الثيولوجيون في المجلس «على تناول المسألة التي وضعها لوثر لهم» (Jedin, 1957 - 1961, II, p. 167). فقد أقرّوا بالحاجة إلى أن يكونوا قادرين على أن يبيّنوا أنه، مع أن البشر غاصّون بالضعف الأخلاقي وأنهم «خدّام الخطيئة»، فإن اللوثريين كانوا مخطئين في نفيهم أن يكون للبشر أي عنصر من «النعمة الباطنة»، بحسب كلمات كتاب **مرسوم خاص بالتبرير** (*Decree Concerning Justification*) (pp. 30, 33 - 35). وتكرّر الهجوم نفسه من قِبَل المنظِّرين اليسوعيين في القسم الأخير من القرن السادس عشر، على ما دعاه دو سوتو «عقيدة لوثر الوبائية المهلكة» الخاصة بنقص العدالة في صميم الإنسان (fo 244a). واعترف بيلارمين في بحثه **خاص بالتبرير** (*Concerning Justification*) أن الهرطقة الرئيسية التي لا بدّ من مقاومتها هي في الاعتقاد الخطر والواسع الانتشار (الذي يستشهد به من بحث لوثر الخاص بالغالاتيين (Galatians)[*] والمفيد أن «الإيمان وحده يبرر»، وأنه «لا توجد أي عدالة باطنة في روح الإنسان» (VI, pp. 172, p. 178). وكذلك سواريز أدرك، في بداية شرحه خضوع الإنسان للقانون، أن الخطأ

(*) نسبة إلى منطقة قديمة في آسيا الصغرى وأهلها. ويذكر أن بولس الرسول أرسل إليهم رسالة موجودة الآن في العهد الجديد من **الكتاب المقدّس**. وGalatians، هنا، تشير إلى تلك الرسالة.

الذي يتطلّب الاستئصال، قبل أي شيء آخر، هو «الرأي الكافر الذي عند لوثر» والمفيد «استحالة أن يتبع الإنسان، ولو كان عادلاً، قانون الله» (I, p. 65).

وكما قال دو سوتو وسواريز، إن أهمية نفي لوثر أن يكون الإنسان حائزاً على أي عدالة باطنة فيه يمْثُلُ في أنه يشكل «جذر وأساس جميع الهرطقات الأخرى» التي مضى اللوثريون في نشرها عن مبادئ الحياة السياسية(6). ثمة هرطقتان شعر التومائيون، وبوضوح، في الحاجة إلى مهاجمتها. الأولى هي العقيدة اللوثرية الخاصة بالأمير التقي. صحيح أن هذه لم تُناقش (أو تُذكر) من قِبَل فيتوريا، وقد يكون سبب ذلك كون آرائه الخاصة عن أصول السلطة السياسية كانت مماثلة. فقد كان فيتوريا ميّالاً إلى القول (على الرغم من أنه لم يكن متّسقاً منطقياً في هذه النقطة)، إن حكامنا هم مرسومون ومعيّنون مباشرة، لنا، «من سلطة عناية إلهية»، وكان يساوي بينها وبين إرادة الله، عموماً. وقد انتُقد انتقاداً قوياً على ذلك الافتراض من قِبَل عددٍ من المنظِّرين اليسوعيين، كان جميعهم مؤكداً على رفض أي فكرة تفيد وجوب تأسيس السلطة في النعمة الإلهية. وناقش بيلارمين في بحثه **أعضاء الكنيسة** (*The Members of the Church*)، قائلاً إنه في تقديمهم الرأي كان «هراطقة الزمن الحاضر» عاملين، وحسب، على إحياء وضع باطل كلياً، وهذا الوضع كان «قد أكَّده، أصلاً، وايكلف (Wyclif) وهس (Hus)». وسلّم قائلاً: إن الخطأ مايزال خطيراً، وبالتالي، من المهم إجراء مناقشة ضد الافتراض الأساسي المفيد أن المجتمع السياسي ينشأ، مباشرة، من «عدل الله ونعمته» بحيث تكون تقوى الحاكم شرطاً لحكمه (III, p.

(6) انظر: de Soto, fo 247a and Suárez, I, p. 67.

(14. ووافق سواريز على تتبّع خط الهرطقة نزولاً، وعلى التأكيد على الحاجة إلى فضح «الاعتقاد الخاطئ» المفيد أن «سلطة وضع القوانين تعتمد على إيمان الأمير وأخلاقه»، وهي النظرة التي تؤدي إلى النتيجة المدمِّرة - التي قال بها الهراطقة - والمفيدة أن «السلطة المدنية لا يمكن أن تبقى في أيدي الحكام العديمي التقوى» (I, pp. 190, 327).

الهرطقة الأخرى ذات الصلة والتي شعر التومائيون في حاجة خاصة للاعتراض عليها، تمثّلت في الرأي اللوثري المفيد أن أوامر أميرٍ غير تقيّ غير ملزمة في الضمير، ويجب عدم طاعتها بالمرة. فأكّد فيتوريا في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** (*relectio On Civil Power*) على أن بعض «الأفراد المحرِّضين على الفتنة» ادّعوا أن «الحرية البروتستانتية عائق للسلطة الملكية» (p. 186). وحدَّد دو سوتو (fo 247 b) هؤلاء الأفراد بأنهم اللوثريون. ووافق جميع الكتاب اليسوعيين اللاحقين على وجوب إقتلاع تلك الهرطقة الإضافية. ولاحظ مولينا قائلاً «إن أحد الأشياء التي يميل اللوثريون إلى التأكيد عليها في الوقت الحاضر» هو في قولهم، في إمكان عصيان الحكام المدنيين بضمير صالح (pp. 1870, 1876). وقد كرر سواريز الملاحظة ذاتها، واعتبر أن أحد أكثر «أخطاء الهراطقة» إثارة للاشمئزاز اعتقادهم «أنه من الممكن الإجابة بالنفي عن السؤال ما إذا كان يستطيع حاكم مدني أن يجبر رعاياه ضميرياً على إطاعة قوانينه» (I, p. 325).

وكما شجب التومائيون أخطاء اللوثريين، شعروا بحاجة لا تقل إلى تصويب عددٍ من الهرطقات التي نشرها الإنسانيون. فقبل كل شيء حوّلوا انتباههم إلى الآراء الخطيرة المتعلقة بالكنيسة التي اعتنقها إراسموس (Erasmus) وعددٌ من الإنسانيين المسيحيين الآخرين.

وحصل أول إدراك كامل للحاجة إلى معارضة نظرتهم هذه، وبخاصة إخضاع أعمال إراسموس نفسه لتمحيص نقدي، في سياق مؤتمر الثيولوجيين الذي عقد في فالادوليد (Valladolid) في عام 1527، والذي سحب فيه فيتوريا وشركاؤه تعاطفهم السابق مع برنامج المذهب الإنساني المسيحي ومضوا إلى مهاجمة سلسلة من 19 هرطقة وجدها دييغو لوبيز دو زونيغا (Diego López de Zuñiga) في أعمال إراسموس المنشورة (Bataillon, 1937, pp. 264, 266). وازدادت شدّة الحملة على إراسموس لاحقاً في مجلس ترنت (Council of Trent)، وبلغت ذروتها في عام 1559 بنشر الفهرس الرسمي الأول للكتب الممنوعة. ووُضِع إراسموس، في تلك المرحلة، في أعلى فئة من المسيئين إلى تعاليم الكنيسة، وتعرَّضت كتاباته كلها للإدانه (Putnam, 1906 - 1907, I, p. 197).

من الأهمية بمكان التأكيد على السرعة والحسم في معارضة فيتوريا، ودو سوتو لإراسموس، لأن نظرتهما الخاصة وصفت، أحياناً، وصفاً قد يكون تضليلياً، أنها محاولة للجمع بين المذهب السكولاستيكي والمذهب الإنساني المسيحي[7]. أما الدومينيكيون وحلفاؤهم فقد أدركوا وجود سِمَتين لبرنامج إراسموس عليهم شجبهما، إذا أريد الحفاظ على الأرثوذكسية. إحدى السِّمتين تمثّلت في الميل «اللوثري» عند إراسموس المطالب بوجوب ترجمة جديدة وصافية للكتاب المقدّس وأن تكون متاحةً للجميع بلا ثمن، ثم شجبه لدقة، وبالتالي لمرجعية الترجمات اللاتينية الموجودة للكتاب المقدّس المعتمد في الكنيسة الكاثوليكية. أما خطأ إراسموس الآخر

(7) انظر على سبيل المثال: Mesnard, 1936, p. 455 and Hamilton, 1936, p. 174
انظر أيضاً: Dickens, 1968, p. 171 (لوضع النقطة بصورة عامة).

فكان في مثاله الأعلى عن التعليم الديني - في فكرته شبه اللوثرية المفيدة أن عامة الناس يجب تعليمهم الإيمان بطريقة شفهية، طريقة السؤال والجواب (a methodus)، وأن يكمل تعليم رجال الدين بدراسات إلزامية **للكتاب المقدّس** (Jedin, 1957 - 1961, II, 99). وقد استشهد بهذين الرأيين بتعبيرات عداوة كبيرة في مؤتمر فالادوليد (Valladolid Conference) وفي مجلس ترنت (Council of Trent). وفي ذلك الوقت صار معروفاً أنه يجب التصدّي إلى تأثير «كذب (إراسموس) الصريح»، كما وصفه بيلارمين بقسوة، عن طريق إعلان جديد مخوّل للنظرة الأرثوذكسية لمكانة الكتاب المقدّس، وعموماً، عن التدريس الديني في تعاليم الكنيسة[8].

وعلى كل حال، كان أخطر الإنسانيين أولئك الذين رأى التومائيون أن لهم صلات فكرية باللوثريين لجهة آرائهم في المجتمع السياسي. وقد أدخلتهم محاولتهم مجابهة هذين النوعين الإضافيين من الهرطقة في عملية هجوم على خطين للفكر السياسي الإنساني، وتعاملوا مع كل منهما بوصفه هرطوقياً، على حدّ سواء، وكانوا توّاقين، في بادئ الأمر، إلى الردّ على الآراء التي بدأ جوان جينيس دو سيبولفيدا (Juan Ginés Sepúlveda) وأتباعه يطلقونها على مشروعية الغزوات الإسبانية للعالم الجديد. وكان سيبولفيدا (1573 - 1490) قد درس العلوم الإنسانية في بولونيا (Bologna)، كما تلقى تدريباً ثيولوجياً، ثم صار النصير القيادي المدافع عن الاستعماريين الإسبان، وكان همّه الأساسي تبرير حقهم القانوني والأخلاقي في تنفيذ سياستهم، سياسة استعباد السكان الهنود المحليين (-Fernández

(8) انظر: .Jedin, 1957 - 1961. II, pp. 56 - 57, 267 - 268 وللاطلاع على رأي بيلارمين (Bellarmine)، انظر بحثه: .*The Word of God,* I, pp. 109f., 138f

Santamaria, 1977, pp. 163 - 169). وجوهر حجته أفاد ما يلي: بما أن الهنود لا يعرفون الإيمان المسيحي، فلا يمكن القول أنهم يعيشون حياة «حرية سياسية واستقامة إنسانية» حقيقية (Hanke, 1949, p. 132). وقال إن وضعيتهم يجب أن تكون من الصنف الأرسطي، صنف «العبيد بالطبيعة»[9]، ويجب اعتبار طريقة حياتهم «بدائية طبيعية وسفلية» (Hanke, 1959, p. 44). وهكذا، توصل إلى الاستنتاج أنه من الملائم والصحيح اعتبار الاحتلالات الإسبانية مثلاً من أمثلة الحرب العادلة ضد الكافرين، واستعباد السكان المحليين المحتلّين للمساعدة في تحويلهم إلى المسيحية.

قدّم سيبولفيدا تلك الحجّة، بشخصه، في مجلس ترنت، وأهم من ذلك في مؤتمر خاص عقده تشارلز الخامس في فالادوليد، في عام 1550 للنظر في عدالة الاحتلالات الإسبانية في العالم الجديد (Hanke, 1974, p. 67). وكان من الصعب على المنظّرين اليسوعيين الأرثوذكس والدومينيكيين أن يعترضوا، لأنها بُنيت على لجوء إلى كتاب **السياسة** (*Politics*) لأرسطو، وهو المرجع الذي احترموه أعظم احترام. ومع ذلك فقد عدّوه جوهرياً لنفي طريقة سيبولفيدا المدافعة عن أخلاق الإمبراطورية. ومما لاريب فيه أنهم شعروا ببعض القلق من النبرات الهرطوقية العالية للحجّة، وبخاصة اعتمادها على الرأي شبه اللوثري القائل إن أي مجتمع سياسي صحيح لا بدّ له من أن يكون مشاداً، ودائماً مشاداً، على التقوى. كما اعترضوا جوهرياً، واستناداً إلى أسس إنسانية، على النتائج الإنسانية المرعبة التي نتجت

---

(9) صحيح ما ذكره كيرك (Quirk) من أنه قد لا يكون من الانصاف لقضية سيبولفيدا (Sepúlveda) أن تترجم عبارته natura servus أنها عنت «عبيداً بالطبيعة». فقد يكون قصد، أنه من الملائم معاملة الهنود بنفس طريقة معاملة عمال الأرض الأقنان، في تلك الفترة في إسبانيا. انظر: Quirk, 1954, pp. 358 - 364.

من صيرورة تلك الحجّة مقبولة قبولاً شاملاً، على صعيد الممارسة .(Parry, 1940, pp. 57 - 69)

المجموعة الأخرى من الإنسانيين التي شعر المنظّرون المضادّون للإصلاح الديني برغبة أقوى للردّ عليها، كانت مجموعة المدافعين عن منطقة الدولة وبخاصة مكيافيلي (Machiavelli) وتلاميذه غير المؤمنين. وقد أدرك المنظِّرون اليسوعيون الأوائل، وبوضوح، النقطة المركزية التي تتلاقى فيها نظريات لوثر ومكيافيلي السياسية، ألا وهي: كلاهما، لوثر ومكيافيلي، كانا مهتمين، وإن اختلفت الأسباب بينهما، على رفض فكرة أن يكون قانون الطبيعة هو الأساس الأخلاقي الملائم للحياة السياسية. وكانت النتيجة أننا وجدنا في أعمال اليسوعيين الأوائل جمعاً مألوفاً يبن لوثر ومكيافيلي بوصفهما الأبوين المؤسسين للدولة الحديثة التي ليست تقيّة[10]. فلم يبدأ بحث ريبادينيرا الذي عنوانه **الدين وفضائل الأمير المسيحي** (*Religion and the Virtues of the Christian Prince*)، والذي نشر، أولاً، في مدريد، في عام 1595، وحده، بالربط بين اسمي هذين الهرطوقيين الكبيرين في العصر، وإنما مضى إلى القول إن مخاطر اللوثرية «ليست بتلك الضخامة مثل المخاطر

(10) وكان أول الكتاب اليسوعيين الذين ذكروا تلك الرابطة بوسيفينو (Possevino) وريبادينيرا (Ribadeneyra)، في الأعمال المذكورة أعلاه. وخلال الجيل الذي تلا، ظهر عدد من الهجومات المماثلة على مكيافيلي، في إسبانيا، من كتاب من أمثال ماركيز (Márquez) (1612)، جيسوس ماريا (Jesús Maria) (1613)، برافو (Bravo) (1616)، وهومِنْ (1629). ويمكن القول، إن ذلك النوع من الكتّاب تتوّج بظهور كتاب كلوديو كليمانت (Claudio Clements) **قطع رأس المكيافيلية** (*Machiavellianism Decapitated*)، الذي ظهر باللاتينية في عام 1628، وبالإسبانية في عام 1637. للاطلاع على Clemente، انظر: Bleznick, 1958, p. 543. وللاطلاع على آراء الكتاب الآخرين المذكورين، انظر: Fernández de la Mora, 1949, pp. 424 - 425n, 427n. وللاطلاع على فكرة الجمع بين لوثر ومكيافيلي من قِبَل المفسّرين الحديثين، انظر على سبيل المثال: Figgis, 1960, pp. 71ff and MacIntyre, 1966, pp. 121 ff.

(التي جلبتها) عقائد مكيافيلي. وتابع القول، لماذا هو حيوي أن يبرهن كم هو «خاطئ ومهلك» الافتراض أن القيمة الأساسية عند الأمير يجب أن تكون «المحافظة على دولته»، وأنه «لتحقيق هذه الغاية عليه أن يوظِّف كل وسيلة، جيّدة كانت أو سيئة، عادلة أو ظالمة، يمكن أن تساعده» (p. 250). واستشهد بوسيفينو بالعقيدة ذاتها في كتابه ذي العداء المرّ، كتاب **الحكم** (*Judgment*)، لكتابات مكيافيلي، ووافق على أن مكيافيلي بِحَثِّه الأمراء «على محاكاة الأسد والثعلب»، كشف عن «أسوأ إساءة فهم ممكنة ومهلكة» للإطار الأخلاقي الصحيح للحياة السياسية (pp. 131 - 132). وأخيراً نذكر أن سواريز ردّد الآراء ذاتها مخصِّصاً فصلاً خاصاً لتقديمها في كتاب **القوانين والله واضع القانون** (*The Laws and God the Lawgiver*). وأشار على قرائه العودة إلى هجوم ريبادينيرا «الحكيم، الممتاز والواسع المعرفة» على فكرة منطقة الدولة (ragione di stato)، ودلّ، وبكلمات مماثلة، على طبيعة المهمّة التي كانت تواجه، زمانئذٍ، الفيلسوف السياسي المسيحي نتيجةً لتأثير مكيافيلي الإنذاري. «فالعقيدة التي حاول مكيافيلي إيصالها إلى الحكام المدنيين، قبل سواها»، هي أن مسألة سلوك الحكام العادل أو عدمه «يعتمد على السبيل الأنفع للدولة الزمنية». وإن التأثير الذي أحدثه عدم التقوى، ذاك، جعل من الضروري أن نكون قادرين على إظهار أن تلك ليست بعقيدة «مهلكة» فحسب، ولكنها تؤلف «نظرة زائفة وخاطئة، كلياً» للحياة السياسية (I, pp. 197 - 198).

نظريّة الكنيسة

أما وقد جوبه المنظّرون الدومينيكيون واليسوعيون، ومن جميع الجهات، «بهراطقة العصر»، فقد اضطروا إلى الرجوع إلى عقائد الاتجاه القديم (via antiqua)، مستخدمينها أساساً لإنشاء وتطوير نظرة أرثوذكسية جديدة، منظّمة وواعية، عن الكنيسة وعن علاقتها

الصحيحة بالدولة المدنية. وفي تحوّلهم، أولاً، إلى نفي الأخطاء الشائعة عن الكنيسة، قالوا إن فهماً صحيحاً للكتاب المقدّس يفيد في الكشف عن حقيقيتين مركزيتين عن طبيعته لا بدّ من إدراكهما. الحقيقة الأولى هي أن الكنيسة مؤسسة ذات سلطة قضائية واضحة ومرئية، وهذه مسألة لا يشوبها شك، وأن بنيتها وتقاليدها مستمدة مباشرة من وحي الروح القدس. وإن أقوى دفاع عن هذا الرأي موجود في المرسوم الرسمي، وهو **مرسوم يختص بالكتاب المقدّس القانوني** (*Decree Concerning the Canonical Scriptures*) الذي أذاعه مجلس ترنت في عام 1546. فقد قيل إن الكتاب المقدس يكشف عن أن الكنيسة، مؤسسة مرئية وواضحة، قامت من قِبَل المسيح ذاته، وهي تجسِّد مجموعة من التقاليد ذات الصلة «بالإيمان وبالأخلاق» - «التي أملاها الروح القدس» - والتي تمّ تسلّمها من المسيح والرسل، «وحفظها في الكنيسة الكاثوليكية في تتابع غير متقطّع»، وبتلك الطريقة «وصلت إلينا منقولة من يدٍ إلى يد» (p. 17). وبالتالي، فإن التقاليد الرسولية، لا تقل قيمة عن الكتاب المقدّس، لذا يجب اعتبارها مصدر وحي، وأن لا إنسان يمكن وصفه أنه يحيا حياة مسيحية كاملة إذا اختار إخراج هذا المصدر من داخل حدود الكنيسة المرئية الواضحة (Jedin, 1957 - 1961, II, 58, 73 - 74).

لاحقاً، وافق جميع اليسوعيين، أنصار البابوية مدينة ترنت، على تلك العقائد الرسمية في القسم الأخير من القرن السادس عشر. واختتم بيلارمين بحثه **فيما يختص بالمجالس** (Concerning Councils) بدفاع طويل عن فكرة أن «الكنيسة يجب أن تكون مرئية وواضحة» قائلاً: إن «علامات» الكنيسة الحقيقية تشتمل على قِدَمها، وحياتها المتّصلة غير المتقطعة، ومداها العالمي، والتتابع الرسولي لأساقفتها، ووحدتها برئاسة البابا. وجملة عقائدها الكاثوليكية الموافق

عليها (II, pp. 345, 370 - 386). ولاحقاً، لخّص سواريز الحجّة ذاتها وطوّرها، مضيفاً قائمة طويلة من مراجع المقاطع المختلفة من الكتاب المقدّس، التي يمكن استخلاص تلك النتائج منها، بحسب قوله. إن كُلاً من سواريز وبيلارمين شدّد تشديداً خاصاً على أهمية تأكيد المسيح لبطرس، وهو «إليك أعطي المفاتيح». وقد حُسِبَ ذلك بأنه لا يترك مجالاً للشك في أن الكنيسة، بوصفها مؤسسة مرئية ذات سلطة على «الربط والحلّ»، في الحياة المسيحية، هي، أصلاً مؤسسة أنشأها المسيح نفسه، فهي تستمد سلطتها من وصاياه[11].

أما الحقيقة المركزية الأخرى التي قيل إن القراءة الصحيحة للكتاب المقدّس تكشفها فهي أن الكنيسة تؤلف سلطة هرمية واضعة للقوانين بإدارة مباشرة من البابا. ولا شك في أن كتابة فيتوريا قبل ظهور المسلك المتصلّب الذي تبع مجلس ترنت، كانت أقل بابويةً من المنظِّرين اليسوعيين اللاحقين (Jedin, 1957 - 1961, I, 42, 287). حتى أنه، في كتابه **محاضرة عن سلطة البابا** (*relectio on the Power of the Pope*) التزم بالعقيدة المجلسية المفيدة أنه يمكن، أحياناً «دعوة مجلس الكنيسة إلى الانعقاد ضد إرادة البابا»، وإذا «أعلن (المجلس) أي شيء معتبراً إيّاه مسألة إيمانية»، فإن هذا القرار «لا يمكن للبابا أن يغيّره» (II, pp. 227, 277). وقد شجب المنظِّرون اليسوعيون تلك النتائج، لاحقاً، وبخاصة سواريز الذي اعترض هو وفيتوريا على إخفاقها في معرفة «أن التقاليد طويلة الزمن برهنت بما فيه الكفاية، هي وملاحظات المجالس العامة، على أنها، دائماً، تتطلّب مصادقةً من البابا» (I, p. 320). وقد

(11) انظر: Bellarmine, *Concerning Councils,* II, pp. 370 - 386 and Suárez, I, pp. 289 - 290.

عكست النتيجتان الإيجابيتان اللتان توصّل إليهما سواريز والمنظِّرون اليسوعيون الآخرون محاولةً أوعى بكثير من سواها، لمحاكاة الطموحات المطلقة للبابوية، التي كانت، عندئذٍ، قد حققت صعوداً محدّداً في الكنيسة نتيجة لأعمال مجلس ترنت. فجميعهم أكَّد على الرأي التقليدي المفيد أن الكنيسة المرئية الواضحة هي سلطة تشريعية مستقلة لا غبار عليها، تقوم بوضع مجموعة قوانينها الكنسية. بموازاة القوانين المدنية للدولة، وليس بالخضوع لها. وكما عبّر سواريز، هناك «سلطة توجيهية وقمعية» مجسَّدة في الكنيسة، وهي جوهرية «توجيه البشر بالقانون» لكي يحصلوا على «غاياتهم الماورائية» - I, pp. 299) (300. وجميعهم إعتنق بقوة الرأي المثير للنزاع الجدلي أكثر من سواه، وهو أن سلطة التشريع العليا في الكنيسة تظل في يد البابا، وفي جميع الأوقات. وقيل إن ذلك واضح في الكتاب المقدّس، وبخاصة في وعد المسيح: «على هذه الصخرة سأبني» وفي تعليمه «أطعم خرافي»، وذلك كله كان يُستشهد به، بصورة دائمة، ويُشار إليه من قِبَل المنظِّرين اليسوعيين. وقد ذكره بيلارمين في بحثه **البابا الأعلى** (*The Supreme Pontiff*) برهاناً على أن «سلطة المفاتيح» لم تعطَ لبطرس مباشرة من قِبَل المسيح ليس إلاّ، وإنما برهاناً، أيضاً، على أن السلطة الوافرة نفسها لا بدّ، في النتيجة، من أن تنزل إلى البابا بقوة غير منقوصة، بوصفها «سلطة كاملة على الكنيسة كلها I, pp. 495,) (503. وأشار مولينا (Molina) إلى المقاطع ذاتها، ووافق على أن ما تفيده هو «أن لا أحد، في الكنيسة، مستثنىً من سلطة البابا القضائية» (p. 1435). وللمرة الثانية وفّر سواريز أوفى خلاصة للعقيدة، كما وفّر نصوص الكتاب المقدّس التي قامت عليها، منتهياً إلى القول «الواضح الجليّ من الكتاب المقدّس» ومن «تقاليد الكنيسة» أن «البابا تَلقّى مباشرة من المسيح، ومن قوة مركزه، سلطة التشريع للكنيسة كلها» (I, p. 307).

بعد بلوغهم تلك النتائج، مضى التومائيون لتحويلها ضد خصومهم، رادّين على الأخطاء العديدة عن الكنيسة التي قام بنشرها «جميع هراطقة العصر»[12]. وكان همهم الرئيس متمثلاً في الردّ على اللوثريين. فصاروا الآن، وقبل كل شيء، قادرين على نفي العقيدة اللوثرية، عقيدة الكتاب المقدّس وحده (sola scriptura). وقد رفضت هذه العقيدة رسمياً نتيجة النقاشات التي دارت حول دور التقاليد الكنسية والتي شغلت الجلسة الثالثة لمجلس ترنت. وقد أفاد الحاصل ما يلي: بما أنه يمكن البرهان برهاناً مقنعاً، في اعتماد الكتاب المقدّس، على أن تقاليد الكنيسة توفر مصدر وحي، فإن الرأي اللوثري المفيد أن الكتاب المقدّس ذا كفاية ذاتية، يجب تكذيبه بصورة أوتوماتيكية (Jedin, 1957 - 1961, II, 52 - 98). وتكررت الحجّة ذاتها من قِبَل الأنصار اليسوعيين لكنيسة مدينة ترنت (Tridentine Church)، وبخاصة من قِبل بيلارمين في بحثه **كلمة الله** (*The Word of God*). ورأى أن الخطأ الرسمي الذي اقترفه اللوثريون في محاولتهم القول أن «كل ما هو ضروري للإيمان والسلوك موجود في الكتاب المقدّس» يكمن في إخفاقهم في إدراك «أننا، كما نحتاج كلمة الله المكتوبة، نحتاج الكلمة غير المكتوبة، أيضاً، أي التقاليد المقدّسة والرسولية» (I, p. 197). وبما أن نصوص الكتاب المقدّس غالباً ما تكون «غامضة ومحيرة»، فإن هناك «مواضع كثيرة نحن عاجزون عن الوصول إلى اليقين حولها» إذا رفضنا إكمالها عن طريق «القبول بتقاليد الكنيسة (I, pp. 203 - 204).

---

(12) في كلامي عن تحويل التومائيين حججهم ضد خصومهم ـ هنا، وفي مناقشتي لآرائهم حول المجتمع السياسي ـ أنا أعيد بناء ما اعتبره منطق حججهم وليس تتبع تنظيمها الفعلي. فقد مال التومائيون إلى تقديم آرائهم ونقد آراء خصومهم في الوقت ذاته.

وتمثّلت العقيدة الأخرى، التي عمل التومائيون على نفيها، في الفكرة المفيدة أن الكنيسة الحقيقية ليست إلاّ جمعاً من المؤمنين. وقد ناقشوا قائلين، إن ذلك الرأي ليس مشاداً على التقليل من قيمة سلطة التقليد وحدها، ولكنه، أيضاً، وبشكل أوضح، مبنّي على تجاهل كل دليل الكتاب المقدّس الذي يبيّن أن الكنيسة، جسم، تحتاج البابا رئيساً لها لإرشادها في جميع الأوقات. وكنا وجدنا تلك الاستعارة المغرية والحاسمة مدفوعة ضد اللوثريين في كتاب فيتوريا **محاضرة عن سلطة الكنيسة** (*relectio on The Power of the Church*). فقد أفاد رأي فيتوريا الجوهري ما يلي: بما أن الواضح من نصوص الكتاب المقدّس أن الكنيسة مثل الدولة المدنية، لها شكل الجسم القضائي المرئي، فإن المفهوم اللوثري للمجتمع غير المنظور يجسّد سخافةن لأننا «إذا أصغينا إلى لوثر، فكأن القدمين تقولان للرأس «أنت لست لازماً لنا» (p. 132). وصورة الكنيسة ذاتها التي تصوِّرها جسماً لا يكون له سوى رأس واحد أكَّد عليها أنصار البابوية في مجلس ترنت، وحُوِّلت بعنف ضد اللوثريين، من قِبَل عددٍ من المنظِّرين اليسوعيين اللاحقين، وبشكل بارز، من قِبَل بيلارمين في بحثه **في ما يتعلق بالمجالس**. «فعندما يدّعي لوثر أن الكنيسة ليست سوى الشعب المؤمن بالمسيح»، فإن ما ينساه هو أن «الكنيسة الحقيقية التي تتكلم عنها النصوص المقدّسة» لا تقل عن أن تكون «جمعاً مرئياً وملموساً من الشعب مثل شعب روما، أو مملكة فرنسا أو جمهورية فينيسيا». وبما أنها ليست أقل من أن تكون «جسماً حيّاً ومرئياً له أعضاء أحياء»، فهي في حاجة إلى أن تكون مرشَدَةً وموجَّهةً من قِبَل «رأس واحد وراعٍ للكنيسة كلها» (II, pp. 317 - 318).

وتمكّن المنظِّرون المضادون للإصلاح الديني، أيضاً، من شجب الهراطقة المختلفين الذين اعتبروهم متعاطفين مع اللوثريين،

وبخاصة الإنسانيين منهم، أتباع إراسموس. وأول ما فعلوه كان شجبهم الهجوم الإنساني على مرجعية الترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس المعتمدة في الكنيسة الكاثوليكية (The Vulgate) ومطالبتهم بترجمة رسمية جديدة وصافية له. وكان سبب التفكير بوجوب عدم تأييد ذلك، كما قالوا حينئذٍ، هو أن مثل ذلك الطلب تضمن تقليلاً من قيمة تقاليد الكنيسة التي صادقت على الترجمات الموجودة عبر «استعمال طويل ومتنوِّع» (Jedin, 1957 - 1961, II, p. 92). والحاصل المنطقي لذلك الردّ الموجود في كتاب **مرسوم يتعلق بطباعة واستعمال الكتب المقدّسة** (*Decree Concerning the Edition and Use of the Sacred Books*) الذي أصدره مجلس ترنت في عام 1546، كان الطلب، منذ ذلك الحين، «وجوب الاعتبار الرسمي» «للترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس، التي كانت قيد الاستعمال مئاتٍ من السنين عديدة، والتي تمّت الموافقة عليها من قِبَل الكنيسة» وأن يكون الاعتبار من درجةٍ لا تمكن أحداً، بعدها، من أن «يتجرأ أو يتجاسر على رفضها بأي ذريعة» (p. 18).

وأخيراً، ردّ المنظِّرون المضادون للإصلاح الديني على الطموح الهرطوقي عند الإنسانيين لإصلاح نظام الكنيسة التقليدي الخاص بالتعليم الكهنوتي بالتركيز على التعليم الفردي الشفهي عبر السؤال والجواب ودراسة **الكتاب المقدّس**. وكان هناك عدد من الروحانيين (spirituali)، وعلى رأسهم الكاردينال بول (Cardinal Pole) في مجلس ترنت، ممن كانوا يعضدون الأمل الخائب المفيد أنه إذا قبلت الكنيسة تلك الإصلاحات فإنها ستبرهن على إمكانية بناء شكل من إعادة الوحدة مع البروتستانتيين والابتعاد عن الانفصال النهائي (Fenlon, 1972, p. 124). وقد جادل الدومينيكيون، وبخاصة دو سوتو في خطبه الحاسمة في الجلسة الرابعة من جلسات المجلس،

قائلين إن تلك الاقتراحات لا تجسّد، وحسب، مذهباً فردياً هرطوقياً - مثل عقيدة الكتاب المقدّس وحده (sola scriptura) (تقريباً - بل لقد فشلت في اعتبار وزن طرائق التدريس التقليدية للكنيسة، وبخاصة تقنيّات المذهب السكولاستيكي، والتي اعتبرها دو سوتو «لازمة للجدل الثيولوجي» (Jedin, 1957 - 1961, II, p. 118). وكان الحاصل فوزاً حاسماً للمذهب السكولاستيكي على المذهب الإنساني. وكانت النتيجة المباشرة انسحاب بول (pole) والمتعاطفون العالميون من مجلس ترنت (Fenlon, 1972, pp. 169 - 173). وتمثلت الأهمية الزمنية الطويلة للقرار في أنه، برفض برنامج الإنسانيين بقوة لا تَقِلُّ عن رفض برنامج اللوثريين، قامت كنيسة ترنت بقرار نهائي متعمد لإنهاء أي مطامح عودة إلى الوحدة مع الطوائف البروتستانتية المتكاثرة. وبتأكيدهم على النظرية التقليدية للكنيسة بمثل ذلك العناد المتصلب، ضمنوا، أيضاً، أن يكون قبولها العالمي قد بلغ منتهاه.

نظريّة المجتمع السياسي

كما ردّ التومائيون على عديد الأخطاء التي نشرت عن طبيعة الكنيسة، أنشأوا نظريةً منظمة مماثلة عن المجتمع السياسي، في تعارضٍ واعٍ مع «جميع هراطقة العصر». فتحولوا، عن عمدٍ، بعيداً عن شكل المذهب السكولاستيكي الذي أنشأه أوكام وتلاميذه، معتبرينه ذا صلة وثيقة جداً بهرطقات اللوثريين، وبخاصة في تحليله الشاكّ بقوة الإنسان العاقلة. فرجعوا، بدلاً من ذلك، إلى الرأي الأساسي، الذي هو الاتجاه نحو القديم (via antiqua) معتبرين أن للإنسان قدرة على استعمال عقله لتوفير الأسس الأخلاقية للحياة السياسة. وعلى أساس ذلك الرفض للاتجاه نحو الحديث (via moderna)، أشيدت نظرية المجتمع السياسي الأرثوذكسية المضادة للإصلاح الديني.

كانت الخطوة الأساسية التي خطاها التومائيون في سبيل بحثهم مفهوم المجتمع السياسي هي في الرجوع إلى رؤية الأكويني المفيدة أن العالم محكوم من قوانين هرمية. وضعوا أولها في سلّم النظام، القانون الأبدي أو (lex aeterna) الذي بحسبه يعمل الله. وبعده يأتي القانون المقدّس أو (lex divina) الذي يكشف الله عنه للبشر، مباشرةً، في نصوص الكتاب المقدّس، والذي عليه كان تأسيس الكنيسة. ويأتي بعده قانون الطبيعة (lex naturalis) (والذي يُدعى أحياناً ius naturale) الذي يزرعه الله في البشر لكي يتمكنوا من فهم تصاميمه ومقاصده للعالم. وأخيراً، هناك القانون الإنساني الوضعي، والذي يدعى في أشكال مختلفة، فهو القانون الإنساني (lex humana)، أو القانون المدني (lex civilis) أو القانون الوضعي (ius positivum) الذي يقضي به البشر ويسنّونه لأنفسهم بغية حكم الدول التي ينشئونها.

ونتيجة لذلك يمكن التعبير عن جوهر نظرية القانون الطبيعي التي أنشأها التومائيون بمفردات العلاقات التي تتبّعوها بين الإرادة المقدّسة وقانون الطبيعة والقوانين الإنسانية الوضعية التي تضعها كل دولة بمفردها. ويمكن تلخيص الشرح الذي قدّموه والخاص بتلك العلاقات على صورة مقترحَيْن، وافق جميعهم عليهما. أولهما يربط بين فكرة القانون الإنساني الوضعي وقانون الطبيعة. فأكَّدوا على أنه إذا كان لا بدّ للقوانين الوضعية التي يبدعها البشر لأنفسهم أن تجسّد طابع القوانين الأصلية ومرجعيتها، فيجب أن تكون، وفي جميع الأوقات، متَسقةً مع نظريات العدالة الطبيعية التي يوفرها قانون الطبيعة. وهكذا، فإن قانون الطبيعة يوفّر إطاراً أخلاقياً على البشر، جميعهم، أن يعملوا من ضمنه، وعلى العكس من ذلك نقول، أيضاً، إن الهدف من تلك القوانين الإنسانية هو إدخال قوة إلى العالم

(in foro externo) لقانون أعلى يعرفه كل إنسان في ضميره (in foro interno). وقد دعم تلك الآراء، وبقوة، جميع المنظِّرين الدومينيكيين. وكما وصف دو سوتو هذه الفكرة بقوله: «يجب أن يشتق كل قانون إنساني من قانون الطبيعة» حتى لا يخسر طابعه القانوني (fos 17b, 18a). وتكررت تلك الآراء، في ما بعد، من قِبَل المنظّرين اليسوعيين جميعهم. وكما انتهى سواريز إلى القول: «القانون الذي لا يتصف بهذه العدالة أو هذه الاستقامة ليس بقانون، وليس له قوة ملزمة، ويجب عدم الانصياع له، إطلاقاً» (p. 39).

أما المقترح الآخر الذي وافقوا عليه جميعاً، فقد ربط قانون الطبيعة بإرادة الله، وبالتالي بالقوانين المقدّسة والأبدية. وقيل إن قانون الطبيعة له ماهيّة ثنائية. فهو يجسّد صفة القانون لأنه intellectus (هو عادل ومعقول في ذاته)، ولأنه voluntas (هو إرادة الله). لذا، نجدهم قد اتخذوا موقفاً تومائياً متوسطاً بين الواقعيين الأوائل، من جهة، الذين اعتبروا قانون الطبيعة شرعياً لأنه عادل، وبين أتباع المذهب الإسمي، من جهة أخرى، الذين عدّوه شرعياً لأنه يعبر عن إرادة الله، وذكر سواريز غريغوري ريميني (Gregory of Rimini)، بوصفه أحد المدافعين الرئيسيين عن النظرة الواقعية الأولى. أما الصعوبة التي وجدها في تلك الحجّة فتَمْثَلُ في أنها اعتبرت قانون الطبيعة غير قابل للتغير حتى من قِبَل الله نفسه. أما الموقف الإسمي الحديث فقد ربطه، رئيسياً، بأوكام وتلاميذه، وبخاصة ألمان ومير. والصعوبة التي وجدها في هذا الخيار البديل تَمْثُلُ في أنها تفقد أي أملٍ في محاولة إدراك قانون الطبيعة كونه مجموعةً من القواعد العادلة ذات الوضوح الذاتي، وليس مجرد أمرِ اعتباطي استبدادي (lex praescriptiva) ليس إلاّ. وكانت النتيجة الرئيسية التي توصّل إليها سواريز، واليسوعيون الآخرون الذين استشهد بهم، تفيد أنه يجب تجنّب المقترحين

المتطرفين، كليهما، إذا أريد التعامل مع قانون الطبيعة على أنه قانون أصلي (ما يعني أنه يجب أن يكون من إنتاج إرادة واضع القانون)، وأنه، أيضاً، أساس العدل في المجتمع السياسي (ما يعني أن عليه أن يحدِّد ما هو حق في ذاته) (I, pp. 96- 104).

ولا شك أن بعض المنظِّرين الدومينيكيين الأوائل، وبدافع من توقهم إلى تحرير أنفسهم من الاتجاه الحديث (via moderna)، مالوا إلى الابتعاد عن ذلك الموقف الوسطي والتوّجه، بقوة، إلى النتيجة الواقعية المفيدة أن قانون الطبيعة هو ما يمليه العقل الصحيح. ونذكر، على سبيل المثال، أن دو سوتو تعرّض إلى انتقاد من سواريز لأنه ارتدّ إلى المعتقد الخاطئ المفيد أن «القانون هو، وببساطة، من فعل العقل» (I, p. 17). وإذا عدنا إلى ما قاله المنظّرون اليسوعيون اللاحقون نجدهم، جميعاً، يؤكّدون على رفضهم التمييز بين إرادة الله وعقله، في بحثهم دور الله بوصفه صانع القوانين[13]. وقد وفّر لنا مولينا شرحاً مكرراً ومؤكداً بقوة على الحاجة إلى أن يشتمل مفهوم القانون على عنصر الإرادة (voluntas)، وعنصر العقل (intellectus)، وادعى أن تلك نتيجة تمّ «البرهان عليها كثيراً»، ولم يكن كلامه مفاجئاً (pp. 1676, 1701, etc.). وكرر سواريز العقيدة ذاتها، وبالتأكيد ذاته، منهياً شرحه التاريخي الشامل جميع المواقف المختلفة التي اتخذت حول المسألة، بتكرار القول «بوجوب تبنّي الطريق الوسط»، الطريق الذي يمكّننا من معرفة أن قانون الطبيعة «ذو دلالة» بفضل كونه عادلاً بمعنى صميمي، وأنه أيضاً، «حتميّ» بفضل تجسيده لإرادة الله (I, pp. 100 - 104).

---

(13) لقد قيل أن دمج ديكارت إرادة الله وعقله مستفادٌ من درسه لبحث سواريز في هذه النقطة. انظر: Cronin, 1966, p. 151.

وبدوره، مكّن تبنّي ذلك الموقف الوسطي أولئك الكتّاب من الوصول إلى عقيدتين متعارضتين حاسمتين حول العلاقة بين قانون الطبيعة والقوانين المقدّسة الموجودة في نصوص الكتاب المقدّس. العقيدة الأولى أكّدت على تلك العلاقة بينهما. فقالت بما أن قانون الطبيعة هو إرادة الله، أيضاً، فإن أوامر وممنوعات القوانين الوضعية المقدّسة الموجودة في الكتاب المقدّس لا يمكن أن تكون مختلفة عما يمليه قانون الطبيعة، بل يجب أن تكون فيه[.ولاحقاً انقضّ هوبز (Hobbes) ببراعة ماكرة على هذه النقطة]. طبعاً، هم وافقوا على وجوب إنشاء تمييز بين قوانين العهد القديم والعهد الجديد. وقال فيتوريا في كتابه **محاضرة عن سلطة الكنيسة** *(relectio on The Power of the Church)*، لقد جلب مجيء المسيح معه «سلطة جديدة، بالكامل»، وبالتالي، «نهاية السلطة الروحية القائمة، كلها»، وبالتالي، «نهاية السلطة الروحية الموجودة في العهد القديم» (p. 54). غير أنهم ظلوا يؤكدون على وضع نوعين من الروابط بين قانون الطبيعة وقانون الله. أولهما أفاد أنه، على الرغم من أن مجيء المسيح حررنا من عبودية الشريعة القديمة (التي صارت موضوع نقاش ثقافي في لحظة ما)، فإن ذلك لا يعني، كما ادّعى اللوثريون، أننا، بذلك نكون قد تحررنا من عبودية القانون نفسه، وكما أوضح دو سوتو، لم يكن القصد من قوانين العهد الجديد إلاّ «أن نطبع بقوة فينا» إملاءات قانون الطبيعة التي سبق «نقشها في قلوبنا» من قِبَل الله، والتي نظل ميالين، بسبب طبائعنا الساقطة، إلى إهمالها، ما لم نُذَكّر بما تأمر به، وباستمرار (fo 61a). النوع الآخر من الروابط أفاد أن وصايا العهد القديم تظل محتفظة بصفتها كونها قوانين، حتى في ظل التشريع الديني الجديد. فبما أن المعروف أن مجموعة الشرائع الموسوية تمثّل إرادة الله، فهي لا تختلف عن إملاءات قانون الطبيعة، على الرغم من كونها أقل شمولية منه. فتكون النتيجة، كما

أكّد مولينا وسواريز، أن أي مجموعة قوانين أصلية نسعى الآن إلى وضعها لا بدّ من أن تشتمل على الوصايا والممنوعات التي أعلنها الله في الوصايا العشر (Molina, p. 1690; Suárez, I, pp. 104- 105).

وكان الرأي المضاد الآخر الذي رأوه هو التالي: بما أن قانون الطبيعة هو العقل الصحيح، أيضاً، فنحن لسنا في حاجةٍ لأي معرفةٍ بالوحي أو بالقانون الوضعي المقدّس لكي نكون قادرين على إدراك مبادئه الجوهرية وتتبع نتائجه. باختصار نقول: إن البشر كبشر، عرفوا قانون الطبيعة، هكذا، وبكل بساطة. وقد عرض هذا الرأي، من قِبَل جميع هؤلاء الكتاب، على صورة لجوء إلى مجموعة الاستعارات ذاتها مع اختلافات ضئيلة ليس إلاّ. لقد ذكر دور دو سوتو، أن علينا أن نتصوّر قانون الطبيعة شيئاً «مطبوعاً» (impressa) في عقولنا، فهو «موجود مثل عادة فينا» (fo 9b). وقال مولينا إن علينا أن نتصور قانون الطبيعة في أنه «لا يتعدى أن يكون مَلَكَةً عقلية طبيعية مزروعة في داخلنا» (indita nobis) (p. 1681). أما سواريز فقد قال: علينا أن نعتبره «مكتوباً في عقولنا» (scriptam in mentibus) مباشرة بيد الله نفسه (II, p. 645). وبالاستناد إلى أساس تلك الصور، قيل إن معرفتنا بمبادئ العدالة الطبيعية مستقلة كلياً عن أي معرفة بالوحي أو بنصوص **الكتاب المقدّس**. أما النظرة المضادة فقد عرضها لينيز (Laínes) وسالميرون (Salmerón) وهما في سبيل الهجوم على فكرة «العدالة الثنائية» في مجلس ترنت (Pas, 1954, pp. 32 - 33, 51). وذكر جيدن أن لينيز، بخاصة، ولّد انطباعاً عميقاً بكلامه المتقن في الدفاع عن الأطروحة التومائية القائلة «سبق لنا نحن أن نلنا عدالة المسيح في حسّ العدالة الباطن فينا» (Jedin, 1957 - 1961, II, p. 256; Pas, 1954, p. 38). وكرر المنظّرون اليسوعيون، في ما بعد، الحجّة ذاتها. ومع أن مولينا لم يكن على يقين من تلك المسألة مثل سواه، إلاّ أنه، هو

الآخر، توصل إلى الاستنتاج التالي، قال: «بما أننا نعرف مبادئ الأمور الأخلاقية ونتائجها بصورة طبيعية»، فلا مبرر للشك بأننا «نحن قادرون على الوصول إلى نتائج حول الأمور الأخلاقية بواسطة نور عقلنا» (pp. 1701, 1702). وكان سواريز أكثر حزماً في تأكيده عندما قال: لا يمكن لأي إنسان أن يهمل «قانون الطبيعة، لأن «كل البشر، منذ بداية الخليقة، كانوا خاضعين له» (I, p. 65). وتوقع بيلارمين في بحثه المعنوَن **أعضاء الكنيسة** (*The Members of the Church*) الصيغةَ التي جعلها غروتيوس (Grotius) مشهورة، في ما بعد، وذلك في بحثه الموضوعَ ذاته، فذكر: «حتى لو افترضنا المحال، وهو أن الإنسان ليس من خلق الله»، فإنه سيظل قادراً على ترجمة قانون الطبيعة، لأنه «سيظل مخلوقاً عاقلاً» (III, p. 18).

على الرغم من ولاءات هؤلاء الكتاب التومائية الجوهرية، فقد كانوا مسؤولين، بدورهم، عن صنع تبسيط مهم، أي تغيير في التحليل التومائي التقليدي لقانون الطبيعة. فقد كان الأكويني قد أنشأ تمييزاً حاداً، في بحثه القانون في كتاب **خلاصة الثيولوجيا** (*Summary of Theology*)، بين القوانين المحلية للمجتمعات [القوانين الوضعية العادية (lex positiva)] والقوانين التي تحوز عليها الأمم كلها (المدعوة بالقوانين الأممية (ius gentium)]. ومضى إلى القول، إنه في حين يمكن القول إن قانون الطبيعة قد يوفّر الأساس الأخلاقي للقوانين الوضعية للدول، فإن الأساس الأخلاقي ذاته يمكن توفيره بدلاً من ذلك، وفي حالة القوانين المشتركة بين المجتمعات كلها، في مفهوم القوانين الأممية أو قانون الأمم (p. 115). لذلك نراه قد مال ليعني أن مفهوم قانون الأمم يجب أن يكون مماثلاً لمفهوم قانون الطبيعة، إلاّ أنه منفصل عنه، ويجب أن يكون منفصلاً، أيضاً، عن القوانين الوضعية العادية، بمعنى أنه أساسي أكثر منها. وهكذا، فإن

الوضع الخاص الذي تمّ نحته وتعيينه لقانون الأمم كان لشرح الكيفية التي بها كان ممكناً تأسيس تلك المؤسسات الموجودة في جميع المجتمعات المعروفة (مثل البيع والشراء والملكية الخاصة) وإدارتها طبقاً لمبادئ العقل الصحيح والعدالة الطبيعية (pp. 115 - 117).

وكان أول من قبل بتلك الطريقة المميِّزة بين قانون الطبيعة وقانون الأمم والقانون الوضعي هم تومائيو القرن السادس عشر، كما يمكن الوقوع على طبعة عنها، مثلاً، في نقاش فيتوريا لشرح الأكويني ذاته لقانون الطبيعة والأمم[14]. وهي تسمح بنشوء اختلاطات فكرية، وبخاصة بالنسبة إلى خط التمييز الصحيح بين نوعي القانون. وقد تراكمت تلك الصعوبات بدلاً من أن تُحَلّ عبر المساعي المختلفة التي جرت للتمييز بين قوانين الطبيعة «الأولية» وقوانين الطبيعة «الثانوية»، وكان الواضح هو أن التبسيط مرغوب فيه، وأن خطوة من خطوتين، ممكنة[15]. والخطوة الأولى شملت البرهان على أن قانون الأمم يشكل جزءاً من قانون الطبيعة. وهذه كانت أطروحة المحامين المدنيين التقليدية، المبنيّة على الصفحات الافتتاحية لمجموعة القواعد والقوانين (The Digest)، وعدد من القانونيين الإسبان - مثل كوفارّوبياس - الذين بدأوا بإعادة ذكر الحجّة، وبتأكيد جديد عليها. أما الخطوة البديلة فقد أفادت العكسّ، أي وجوب اعتبار قانون الأمم مظهراً من مظاهر القانون الإنساني الوضعي،

---

(14) هذه الطبعة لا تشملها طبعة كتاب فيتوريا *Relectiones* في مدريد، غير أنه يمكن إيجادها مطبوعة بترجمة إنجليزية على شكل ملحق E لكتاب: Scott, 1934, pp. cxi - cxiv.

(15) هناك جدل حول كونهما مختلطين في شرح غيركي (Gierke). انظر: Gierke, 1934, pp. 38 - 39: غير أن الصحيح، الذي لا ريب فيه، هو أن الكتاب المعنيين غالباً ما شوّشوا أنفسهم.

والتعامل معه على أنه لا يعدو أن يكون مجموعة من الأحكام المعروفة، وليس سلسلة من الاستدلالات من (أو أمثلة على) العقل الصحيح ذاته. ويبدو أن تلك الإمكانية قد خطرت في بال فيتوريا، الذي ألمح إليها وبطريقة متناقضة أحياناً في مواضع مختلفة في كتبه السياسية. والرأي المماثل نشأ، وبقوة أكبر، عند دو سوتو، وإن يكن بأسلوب متناقض، أيضاً[16]. وحالما نصل إلى مولينا وسواريز، نجد أن الحجّة ذاتها قد أحرزت ثقة أعظم، وسريعاً، بعد ذلك، أُعيدت صياغة النظرية صياغةً كلاسيكية من قِبَل غروتيوس في كتاب **قانون الحرب والسلم** (*The Law of War and Peace*). وحاول سواريز، بطريقة ماكرة، أن يبيّن أن ما حاول القديس توما ذاته أن يقوله هو ما اعتقد به سواريز نفسه، أي أن قانون الأمم «يختلف، بمعنى مطلق، عن القانون الطبيعي»، و«أنه حالة من القانون الوضعي الإنساني، وبشكل صريح» (I, p. 153; Wilenius, 1963, pp. 63 - 65).

على كل حال، ولَّدت تلك النتيجة صعوبة خطيرة مربكة لجهة علاقتها بمفهوم الملكية الخاصة. فقد اعتبرت نظرية المجتمع السياسي التومائية حق الملكية جزءاً من قانون الطبيعة، وهو الافتراض الذي ظل فيتوريا موافقاً عليه. غير أنه حالما تتمّ الموافقة على أن قانون الأمم يمثّل مظهراً من مظاهر القانون الوضعي الإنساني، فالنتيجة التي تتحصّل هي أن مؤسسة الملكية الخاصة لا بدّ من أن تكون قد تأسست، منذ البداية، على أساس يعلو عن القوانين التي يضعها البشر لأنفسهم بعد تشكيل الدول، كل دولة بمفردها. وهذه النتيجة تحمل معها نتيجة راديكالية غير ملائمة، ألا وهي: يبدو أن الذي

(16) للاطلاع على شرح ممتاز لتلك الاختلاطات الفكرية المضطربة، مع مراجع لبحث دو سوتو نفسه، انظر: Hamilton, 1963, pp. 16f.

يتبع هو أن حقوق مالكي الملكية يمكن تغييرها أو إلغاؤها من غير خرق مباشر لمبادئ العدالة الطبيعية.

وهذه هي النتيجة المتضَّمنة ذاتها التي سبق أن بدأت جماعة تجديد العماد بدراسة أولية لها، والتي حوّلها المساواتيون (Levellers) في الثورة الإنجليزية، لاحقاً، إلى إحدى الأسس الرئيسية لحججهم السياسية الراديكالية. أما الأرثوذكسيون أنصار نظرية القانون الطبيعي للمجتمع السياسي فكانوا توّاقين لتجنّب تلك النتيجة، مهما كان الثمن، ولأسباب واضحة. وكان أفضل سبيل للهروب من معضلتهم - وهو السبيل الذي تبنّاه وعرضه، في ما بعد، جون لوك (John Locke) بشكله المحدّد - هو، وبوضوح الاستشهاد بتفسير قانون الطبيعة الذي قدّمه القانونيون، لا الثيولوجيون، والبرهان المباشر على أن حق الملكية يجب أن يكون حقاً طبيعياً، وليس مجرد امتياز مشتق من القانون الوضعي. ولما كانوا قد أغلقوا تلك الإمكانية، سابقاً، وجد التومائيون أنفسهم مجبرين، عوضاً عن ذلك، إلى الارتداد إلى التمييز الذي كان الأكويني قد أنشأه، أصلاً، بين الأوامر «الإيجابية» و«السلبية» لقانون الطبيعة - بين ما دعاه سواريز المظهر «المنظوري» والمظهر «المجاز» للقانون (I, p. 129). وقد مكّنهم ذلك من أن يقترحوا ما يلي: في حين أن القانون الاجتماعي المضاد للملكية الخاصة هو، وبمعنىً من المعاني، أمرٌ يتطلبه قانون الطبيعة، فلا يبقى إلاّ الأمر السلبي الذي ينفع في تذكيرنا (بحسب وصف سواريز) أن «كل الملكية ستكون مشتركة بقوة هذا القانون، إذا لم يقرر البشر إدخال نظام مختلف» (I, p. 129). وسمح لهم ذلك القول إنه يمكن استعمال قانون الطبيعة للمصادقة على استمرار الملكية الاشتراكية المشاعية او إلغائها - وهكذا، صاروا قادرين على الوصول إلى النتيجة الملائمة - التي تبنّاها غروتيوس، في ما بعد - والتي تفيد

أن مسألة وجوب تقسيم الملكية مسألة كان يجب تركها للبشر أنفسهم ليبتّوا بها، شرط أن لا يكون القرار القاضي بالتقسيم مجرد مظهر للقانون الوضعي، لأنه «يدخل في نطاق قانون الطبيعة بكلام سلبي»، كما أكّد سواريز، كما لو أن القرار قد اتخذ للحفاظ على الحالة البدائية للملكية الاشتراكية (I, p. 130).

وحالما يحصل القبول بأن قانون الأمم يمثل مظهراً من مظاهر القانون الوضعي الإنساني، سيحصل اقتراب كبير من الرأي المؤثّر كثيراً والإضافي المفيد ما يلي: بما أن شكل القانون هذا معروف في كل مجتمع سياسي (intra se)، فلا بدّ أن يكون من النوع الذي يمكن صياغته في مجموعة قوانين خاصة لتنظيم العلاقات بين المجتمعات المختلفة (inter se) (Barcia Trelles, 1933, pp. 458 - 462). هذا المقترح موجود ضمنياً في الشرح الذي قدّمه فيتوريا لقانون الأمم في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** (*relectio on Civil Power*). فقد وصف قانون الأمم بالقول إنه مجموعة من المبادئ «خلقتها سلطة العالم كله» ليخدم تأمين وجود «قواعد عادلة وملائمة لكل أمة مشاركة فيه»، وله قوة «القوانين الأصلية الجوهرية» وليس قوة «العقود والاتفاقات بين البشر»، وحدهم (p. 207). وذلك هو ما جعل الناس يُنادون بفتوريا «خالقاً» للمفهوم الحديث للقانون الدولي (انظر مثلاً، Scott, 1934, p. 98). لاريب في أن ما ذكرنا قد يكون تنظيماً مفهومياً لبحثه - الذي هو، في أي حال، أبعد ما يكون عن الاتّساق المنطقي الكامل - بمفردات لم يكن يعرفها هو نفسه. غير أن المؤكّد هو أنه، قبل نهاية القرن السادس عشر، تمكّن المنظّرون اليسوعيون اللاحقون، بفضل التحسين المتقدم للفكرة الأساسية المفيدة أن قانون الأمم هو مجرد مظهر من مظاهر القانون الوضعي الإنساني من أن يورِّثوا غروتيوس وحلفاءه تحليلاً معترفاً به للقانون الدولي بوصفه

قانوناً خاصاً من القانون الوضعي مشاداً على مبادئ العدالة الطبيعية (Barcia Trelles, 1933, pp. 391- 396, 415 - 421).

في التأكيد على قدرة البشر الداخلية على فهم قانون الطبيعة كان القصد الجدلي الرئيسي للتومائيين شجب الفكرة الهرطوقية المفيدة أن تأسيس المجتمع السياسي هو من قضاء الله، ومباشرة. فعلى العكس من ذلك، كانوا راغبين في أن يكونوا قادرين على الزعم أن جميع الدول المدنية أنشأها، أصلاً، مواطنوها، لتكون وسيلة لتحقيق غاياتهم الدنيوية الصرفة. والواضح هو أنه، لبلوغ تلك النتيجة، لا يكفي القبول بقدرة البشر على توظيف القانون المكتوب في قلوبهم أساساً لإنشاء نظام قوانين وضعية. فالواضح هو أن ضرورة خلق دولة، وليس مجرد إمكانية خلقها، هي التي يجب البرهان عليها، إذا كان المقصود إظهار خطأ فكرة تصوير المجتمع السياسي أنه نعمة من الله، وليس من خلق الإنسان ذاته.

ولا شك في أن التومائيين كانوا على وعي واضح بتلك الصعوبة التي سعوا إلى التغلّب عليها عن طريق البحث في طبيعة الوضع الذي يمكن فيه أن يُقال: إن البشر وجدوا أنفسهم «في طبيعة الأشياء، هكذا وببساطة». فكان هدفهم البرهان على أن تلك الحالة لم تكن سياسية، وبالتالي، القول بالاستدلال الآتي: بما أن الدول ليس لها وجود طبيعي، فلا بدّ من أن تكون قد أوجدها عن عمدٍ - في مرحلة لاحقة ما - شكلٌ من العمل المتَّفق عليه من قِبَل مواطنيها، وذلك مؤداه استدلال ضرورة المجتمع السياسي، وفي النتيجة سِماته من «حالة للطبيعة» متخيّلة. والحق، أن أولئك المنظّرين قلّما استخدموا تلك العبارة القانونية المعروفة في ما دُعي تحليل «العقد الاجتماعي» لتشكيل الدولة. ففضّل سواريز، وبشكل ثابت، أن يتكلم على اشتقاق فكرة قدرة البشر على وضع القوانين وإنشاء

دولة من فحصٍ لما يمكن وصفه أنه «الوجود المباشر في طبيعة الأشياء»[17]. والأمر الواضح الذي لا شك فيه أن أولئك الكتّاب كانوا حائزين على مفهوم حالة الطبيعة، حتى عندما لم يكونوا حائزين على عبارتها، وأنهم كانوا على بيِّنة من القيمة المساعدة لتوظيفه وسيلة لشرح العلاقة بين القوانين الوضعية ونظريات العدالة الطبيعية. ومن الخطأ التفكير (كما فعل بعض المفسِّرين) أن العبارة ذاتها لم يستخدمها أيّ من أولئك المنظِّرين (Copleston, 1953, p. 348). فمولينا، على سبيل المثال، أشار، في مواضع عدة، إلى حالة البشر في حالة الطبيعة (in statu naturae)، وتصوّر حالة الطبيعة (status naturae) أنها ذلك الوضع الذي وجد البشر أنفسهم فيه، بعد السقوط، وقبل تدشين المجتمعات السياسية (pp. 1688, 1689; Romeyer, 1949, pp. 40 - 42).

كان قول التومائيين الأساسي حول تلك الحالة الأصلية أو الطبيعية، هو وجوب تصويرها حالة من الحرية، والمساواة والاستقلال. وكان الاعتراض الأول الذي ذكره فيتوريا، في بحثه إمكانية الخضوع السياسي، في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** متمثِّلاً في الحقيقة الأساسية المفيدة أن «الإنسان خُلِقَ حراً» (p. 183). وكرر دو سوتو القول ذاته، وهو «ولد البشر، كلهم، أحراراً بالطبيعة» (fo 102b). ووافق سواريز على أن الصعوبة الرئيسية في سبيل شرح أصول السلطة السياسية المشروعة مستمدة من «الحقيقة المفيدة أنه» في طبيعة الأشياء أن يكون البشر، جميعهم، ولدوا

---

(17) هذا ما تقرأ في الأصل: (*immediate existat in natura rei*). وقد استشهد سواريز، تكراراً بهذه العبارة في نقاشه في الكتاب الثالث (Book III) المتعلق بقوة وضع القوانين. والعبارة، أعلاه، مأخوذة من عنوان فصل: Book III, chap. II (vol. I, p. 164).

أحراراً» (I, p. 165). وأضاف فيتوريا قائلاً إن خاصية تلك الحرية الطبيعية هي «لا إنسان أعلى من جميع الآخرين» وذلك «قبل أن يجتمع البشر معاً» (p. 182). وأكّد دو سوتو، من جديد، القول: على الرغم من أن قدرات البشر قد تختلف اختلافاً كبيراً، فلا يمكن اعتبار ذلك مما ينقص من الحقيقة المفيدة أن حريتهم الطبيعية تجعلهم متساوين في المرتبة ومستقلين (fos 102b - 103a). وقد أقرّ سواريز النتيجة نفسها قائلاً: «لا يمكن وصف أي إنسان، في طبيعة الأشياء، أنه يملك سلطة أكبر من سلطة أي إنسان آخر (I, p. 164). وتعزّزت تلك النتائج لاحقاً، وبخاصة في زمنِ المُنظِّرين اليسوعيين اللاحقين، عبر الإشارة إلى الحقيقة المفيدة أن لا أحد من البشر مكبوح، في طبيعة الأشياء، من سلطة أي قوانين إنسانية وضعية. وكما أشار مولينا، لا تشتمل حالة الطبيعة على حق في السيطرة (p. 1869). وكما أكّد سواريز: «بما أن جميع البشر وجدوا أحراراً في طبيعة الأشياء، فالنتيجة التي تتبع هي أن لا أحد من البشر يملك سلطة قانونية سياسية على أي إنسان آخر، تماماً، كما لا يمكن القول إن شخصاً واحداً له سلطان على أي إنسان آخر» (I, p. 165).

ومضى عددٌ من أولئك الكتّاب إلى تعزيز ذلك الالتزام الفكري الأساسي عبر شنّ هجوم صريح على أطروحة مذهب النظام الأبوي. فقد أدركوا على طريقة لوك، وسيدني (Sydney) وآخرين معارضين للمذهب الأبوي بعد قرن - الحاجة إلى الردّ على نظرة تلك السلطة السياسية، والبرهان (بحسب وصف دو سوتو) على أنه يجب التمييز الكلي «بين الحق والسلطة الأبويين والسلطة السياسية» (fos 70a - b). وقدّم سواريز أكمل بحث في هذه النقطة. والفكرة الرئيسية التي اعتبرها - والتي ربطها باسم كرايسستوم (Chrysostom) - هي ما يلي «بما أن جميع البشر تشكّلوا من نسل آدم وحده، فإن قضية التبعية

الأصلية لحاكم مفرد قد وجدت حلّها» (I, p. 165) وأجاب عن طريق إحياء حجةٍ غالباً ما كان يوظفها أتباع أوكام والتومائيون والتي كنا واجهناها عند أتباع أوكام من أمثال ألمان ومير. فأكّد على أن «آدم كان له، أصلاً، سلطة عائلية لا سلطة سياسيةً». وأقرّ قائلاً: إنه لأمر منجسم مع الحرية الطبيعية للبشر أن يكون «آدم، في بداية الخليقة، حائزاً على الرئاسة، وبالتالي، على شكل من أشكال السلطة على البشر»، لأنه كان «ذا سلطات على زوجته، فضلاً عن سلطته أباً على أولاده ما داموا لم يستقلّوا عنه». ونفى أن ذلك يجعل ممكناً «الزعم أن آدم، في طبيعة الأشياء، حاز على رئاسة سياسية»، إذ «لا يفيد الواقع أن حق الجدّ الأعلى، وبقوة القانون الطبيعي، يجب اعتباره شاملاً حقاً إضافياً، وهو أن يكون ملكاً على ذرّيته» (I, p. 165).

ومع ذلك هناك نقطتان مهمتان بهما حدّد هؤلاء الكتّاب التزامهم بفكرة حالة الإنسان الطبيعية بوصفها حالة حرية كاملة واستقلال. وأكّدوا، قبل كل شيء، على القول إنهم بوصفهم تلك الحالة حالة خالية من القوانين الوضعية، لم يكونوا يرمون إلى القول إنها كانت حالة فوضى. فقد أكّدوا، على العكس من ذلك، أن حالة الطبيعة كانت محكومة بقانون أصلي، وفي جميع الأوقات. وعدّوا ذلك - بحسب تأكيد مولينا - نتيجة للحقيقة المفيدة أن قانون الطبيعة متاحٌ لجميع البشر، ومعروف منهم على حدّ سواء، وفي كل حالة وجدوا أنفسهم فيها (p. 1689). وطوّر سواريز الحجّة ذاتها بشكل مستفيض وهو في سبيل بحث «ما إذا كان قانون الطبيعة يؤلّف كُلاً مستقلاً» (I, p. 107). وأعلن أن ذلك القانون معروف لدى كل البشر أنه «قانون مستقل في جميع الأوقات، وفي كل حالةٍ من حالات الطبيعة البشرية» (I, p. 109). «فهو لا يشتق من حالةٍ بذاتها توجد فيها الطبيعة البشرية، بل من جوهر تلك الطبيعة ذاتها» (I, p. 109).

وهذا معناه استحالة أي إنسان، في أي حالة، «أن يكون جاهلاً بمبادئه الأولية». ويتبع ذلك منطقياً القول إنه، حتى قبل تأسيس المجتمع السياسي، فإن إملاءات ذلك القانون لا بدّ من أن تكون موجودة وجوداً كاملاً «في قلوب البشر» (I, p. 109).

أما القَيْد الآخر الذي أكَّدوا عليه فهو أنهم، في كلامهم على حالة الإنسان الطبيعية ووصفهم لها أنها حالة حرية واستقلال، لم يكونوا يعنون أنها ستكون حالة فردية منعزلة. لذا، هاجموا، بصورة تحديدية، المعتقد الرواقي - الذي دافع عنه شيشرون (Cicero)، واعتقد به عددٌ كبير من الإنسانيين، حديثاً - المفيد أن البشر وُجِدوا، بدايةً، متجولين منعزلين، قبل تشكيل المجتمعات المدنية. وعوضاً عن ذلك أكَّدوا على البديهة التومائية النموذجية المفيدة، بحسب وصف فيتوريا لها في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** ما يلي: «من الجوهري للإنسان أن لا يعيش وحيداً، إطلاقاً» (p. 177). وأشار بيلارمين، وبخاصة في بحثه **أعضاء الكنيسة** إلى أولئك الذين يتكلمون عن «زمنٍ كان البشر فيه يتجولون على طريقة الحيوانات المتوحشة»، وأكَّد بقوة كبيرة على «أنه من المستحيل وجود مثل ذلك الزمن» (III, p. 10).

وكرّر سواريز الرأي ذاته، كما كشف، وبأوضح ما يمكن، عن سبب شعور أولئك الكتّاب بهمّ شجب أي رأي يفيد أن حالة الإنسان الطبيعية كانت حالة انعزال سابقة على الحالة الاجتماعية. وهذا يتضمن القول أن «أي سلطة على مجتمع البشر المجتمعين معاً يجب أن تشتق من البشر بوصفهم أفراداً»، في حين كان سواريز توّاقاً إلى التأكيد على أنه «مع القول أن هذه السلطة موجودة عند البشر هو قول صحيح، فإنها لا توجد عند البشر بوصفهم أفراداً، كما أنها لا توجد عند أي إنسان معين بمفرده» (I, pp. 165 - 166).

وقدّم جميع التومائيين، السبب نفسه لرفض الفكرة المفيدة أن الإنسان، في حالته الأصلية، لا بدّ من أن يكون قد عاش حياة انعزال فردي، فأكَّدوا على أن ذلك يجسّد نظرةً خاطئةً إلى الطبيعة البشرية، لأنهم اعتقدوا أن العيش في حياة اجتماعية واشتراكية حقيقة باطنة وحميمية في طبيعة الإنسان. أما النموذج فقد وضعه فيتوريا الذي حاجج في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية**، قائلاً إنه يستحيل التعلّم أو العيش في حالة الانعزال، وخلص إلى الاستنتاج أن ما هو جوهري للبشر هو «أن يعيشوا، في جميع الأوقات، معاً في مجتمعات» (p. 177). وكرر التومائيون اللاحقون الآراء ذاتها، واختصروها على صورة الرأي الأرسطي المفيد أن الإنسان حيوان اجتماعي في طبيعته. وقال دو سوتو إنه، حتى لو خلق البشر أحراراً، فإنهم يظلّون حائزين على غريزة قوية للاجتماع. لذا، فهم دائماً يعيشون معاً في حياة مشتركة (fo 108b). وتبع بيلارمين فيتوريا بمقابلة الحيوانات «القادرة على أن تكون ذات «إلتقاء ذاتي» مع الإنسان «الذي هو، بطبيعته، حيوانٌ محتاج إلى المجتمع»[18]. ووافق سواريز قائلاً: «بما أن الإنسان هو، طبيعياً، حيوان اجتماعي»، فإن فكرة المجتمع - طبعاً لا المجتمع السياسي، وإنما شكل من المشاركة «الأهلية» - هي «إلى أبعد مدى طبيعية للإنسان، وهي تمثل، كما هو الواقع، الوضع الأساسي» (I, p. 161).

يمكن القول أن التومائيين قد أكَّدوا على سِماتٍ ثلاث لحالة البشر الطبيعية: تشمل مجتمعاً طبيعياً، وهي محكومة بقانون الطبيعة، ومبنيّة على الاعتراف بالحرية الطبيعية، والمساواة، والاستقلالية

(18) انظر: Bellarmine, *The Members of the Church*, III, pp. 6, 9 and Vitoria, *Civil Power*, pp. 175 - 176.

لجميع أعضاء المجتمع. ويفيد هذا الكلام في إزالة المشكلة التي، كما رأينا، كانوا قد خلقوها لأنفسهم عندما أجملوا نظريتهم عن أصول المجتمع السياسي، نعني أنهم بتأكيدهم على أن حالة الإنسان الطبيعية حالة اجتماعية وليست حالة سياسية، صاروا قادرين على شرح كيف واجه البشر ضرورة خلق دولهم الخاصة، وليس شرح قدرتهم على ذلك وحسب. غير أن هذا الشرح خلق صعوبة إضافية لم يكن أتباع أوكام - بإصرارهم على أن المجتمعات السياسية نشأت نتيجة الخطيئة - في حاجةٍ إلى مواجهتها، نعني إذا كان البشر وجدوا أنفسهم، بشكل طبيعي، في وضع يحسدون عليه، ألا وهو العيش بحرية في ظل قانون صحيح، فلماذا وافقوا على تشكيل مجتمعات سياسية، وبالتالي تقييد حرياتهم الطبيعية بقيود القانون الوضعي، فسبب ذلك ليس واضحاً. وكما وضع جون لوك فكرة السؤال، في ما بعد، في كتابه **البحث الثاني** (*Second Treatise*): «إذا كان الإنسان في حالة الطبيعة حراً، كما قيل، وإذا كان هو السيد المطلق على شخصه وممتلكاته، مساوياً الأعظم، وليس خاضعاً لأي إنسان، فلماذا يتخلّى عن حريته؟ لماذا يتخلّى عن هذه الإمبراطورية، ويخضع نفسه لسلطان وسيطرة أي سلطة أخرى؟» (p. 368).

هناك مسألتان متميزتان، كما اعترف أكثر التومائيين ثقافة، لكن علاقتهما وثيقة، في إثارة ذلك السؤال إحداهما مسألة مباشرة تتعلق بالدافع. فإذا كان البشر «بطبيعتهم أحراراً وليسوا خاضعين لأحد»، كما بدأ سواريز تسليمه بذلك في تحليله القوانين الإنسانية، ومع ذلك نجدهم في كل مكان خاضعين للقوانين الوضعية، فلا بدّ من أن يكون هناك سبب ملزم وعام دفعهم إلى التخلّي عن (أو سبَّب فقدانهم) حرياتهم الطبيعية (I, p. 161). أما المسألة الأخرى فهي أقل وضوحاً، على الرغم من أن سواريز، بخاصة، كان واعياً لها.

ويمكن وصفها بالقول إنها مسألة عما ينفع لشرعنة تدشين الدولة. وقد قدّم روسّو أشهر بيان عن هذه المعضلة في بداية كتابه **العقد الاجتماعي** (*The Social Contract*). فقد ورد ما يفيد أن الإنسان خُلِقَ حرّاً، لكنه مغلول في كل مكان. فالمسألة ليست مسألة شرح كيفية حدوث ذلك التغيير، وإنما هي مسألة شرح ما القادر على شرعنته[19]. وذكر سواريز المسألة ذاتها و بالوضوح ذاته، في بداية بحثه قدرة الإنسان على خلق القوانين الوضعية للدولة. فإذا كان الإنسان «بطبيعته حراً، ولا يخضع إلى أحد»، فإننا نحتاج أن نكون قادرين على شرح «كيفية حصول ذلك إذا فكرنا، ببساطةٍ، بما يوجد في طبيعة الأشياء، وهو أن بعض البشر يمكنه أن يطالب بحكم الآخرين، ووضعهم في التزام حقيقي بقوانين هم أنفسهم الذين وضعوها» (I, p. 161).

لا ريب في أنه سيكون بمثابة نوع من المبالغة في التفسير الذهاب إلى الاستنتاج أن تلك الأسئلة قد أجيب عنها أو أن المنظِّرين الدومينيكيين الأولين كانوا مدركينها. وحالما نصل إلى الكتّاب اليسوعيين اللاحقين، لن نكون مبالغين إذا قلنا إن منهجاً لمعالجة الصعوبتين الباقيتين، كليهما، قد صيغ بشكل كامل، وهو المنهج الذي ساعد، بدوره، على وضع أسس ما صار يدعى نظريات «العقد الاجتماعي، في القرن السابع عشر. وهو يتألف من شرح نوع الحياة التي يمكننا التخيّل أننا نحياها، إذا لم نحاول، كما قال جون لوك، في ما بعد، «أن نخرج أنفسنا من حالة الطبيعة»[20].

---

(19) «ولد الإنسان حرّاً، وحيثما وجد هو مطوّق... كيف حدث هذا التغيير؟ أجهله. ما الذي يجعله شرعياً؟ أظن أنني قادر على حلّه» (p. 351).

(20) تبدو بنية نظرية سواريز، بخاصة، مشابهة كثيراً للبنية التي وجدها دَنْ (Dunn, 1969)، عند لوك، فقد بدا أن مفهوم حالة الطبيعة قد خدم وظيفتين، أولهما، إعلامنا عن =

والجواب الذي اقترحه مولينا، وبخاصة سواريز، هو ما يلي: لو أننا بقينا نعيش في مجتمعاتنا الطبيعية قبل السياسية، دون أن نخضع أنفسنا إلى حكم القانون الوضعي، فسرعان ما سنجد حياتنا معطوبة كثيراً بالظلم المتزايد وعدم اليقين. وهذا نتيجة للإدراك الأوغسطيني الكئيب والقاتم حول طبيعة الإنسان، والذي قدّموه، عند تلك النقطة من حجتهم، والذي عدّل كثيراً من تحليلهم المتفائل للعقلانية الإنسانية والأخلاق التي التزموا بها التزاماً أساسياً عبر ولاءاتهم التومائية. ولم يتوقفوا عن الإصرار على القول بقدرة جميع البشر، وفي جميع الأوقات، على فهم إملاءات قانون الطبيعة واتّباعها. غير أنهم ذهبوا إلى التأكيد على النتائج المتضَّمنة في الحقيقة المفيدة أن جميع البشر، وفي الوقت ذاته، هم مخلوقات ساقطة حتماً انظر (Romeyer, 1949, pp. 43 -45). وعلى الرغم من حقيقة أن الإملاءات الأخلاقية «مكتوبة في قلوبنا»، كما أكَّد مولينا، «فإنه يسهل، وبخاصة نظراً لفقداننا براءتنا، أن نتجاهل نواحٍ عديدة من الأخلاق، ونصنع نواحٍ أخرى كثيرة موضع الشك» (p. 1705). والنتيجة، كما عبّر عنها سواريز في شرحه «ضرورة القوانين»، هي أن «السلام والعدالة لا يمكن أن يتحققا من دون قوانين ملائمة»، لأن «الأفراد العاديين يصعب عليهم فهم ما هو ضروري للصالح العام، ويندر أن يحاولوا السعي وراءه بأنفسهم» (I, p. 13).

إذا أضيف إلى تلك النظرة النزعة الطبيعية للإنسان نحو الأنانية، ضعف إرادته الأخلاقية، فالنتيجة المؤكّدة هي أننا إذا

= الحالة التي وضعنا الله فيها، في العالم، وثانيهما، تخيّل شكل الحياة الذي يمكن أن ينشأ إذا حاولنا أن نحيا حياتنا في مجتمعات بلا وسيط - انظر: Dunn, 1969, pp. 96 -119. لقد وجدت تمييزات دَنْ المقترحة ذات قيمة عظيمة في مسعى تفسير البنية المشابهة في فكر سواريز.

بقينا نعيش حياتنا في المجتمعات الطبيعية التي وضعنا الله فيها، فلن نزدهر، ولن نحقق نجاحاً في عملية البقاء. وقد قدّم سواريز الصورة الأوفى والأقتم عن الحالات التي قد تنتج. فالحياة ستكون بدائية، لأن عديد «الوظائف والفنون الضرورية للحياة الإنسانية» ستكون مفقودة، «ولن يكون لدينا أي وسائل لاكتساب المعرفة في جميع الأشياء التي نحتاج فهمها». وستكون الحياة فوضى، لأن «الأسر ستنقسم على ذاتها» بطريقة «يضيع فيها السلام بين البشر». ويقيناً، ستكون الحياة قصيرة، إذ من دون وجود سلطة لفرض إملاءات قانون الطبيعة «لا يمكن منع ظواهر الأذى أو عقابها». وبسبب «الافتقار لأي سلطة تحكم مثل ذلك المجتمع»، ستكون النتيجة «فوضى عارمة»، ولن تكون أفضل من ذلك (I, p. 162).

وفي سياق متابعة مولينا وسواريز نقاشهما، يمكننا أن نرى الدافع الذي دفعهما إلى التخلّي عن حريتهما الطبيعية لصالح قيود القانون الوضعي: الواضح أن القرار بحسب حساب المصلحة الشخصية غير المباشرة. فقد وصلنا إلى الإدراك أننا إذا لم ندخل آلية تنظيمية ما في حياتنا لتأمين المحافظة على إملاءات قوانين الطبيعة بشكل صحيح، فلن يكون لنا رجاء في ممارسة شكل آمن من أشكال الحياة، أبداً. وكما وصف سواريز الوضع، فإن حالتنا الطبيعة هي حالة يكون فيها «كل فرد لوحده، مهتماً، وحسب، بمنفعته الخاصة والتي غالباً ما تكون متعارضة مع المصلحة العامة». وهذا ما جعله «مفضّلاً» لتبادل تلك الحالة بحالة ذات بنية وذلك «من وجهة نظر صالحنا»، فأدركنا «الضرورة الإضافية»، ضرورة الموافقة على إقامة دولة، وتحركنا إلى «خلق سلطة عامة ما، يكون واجبها الحفاظ على الخير العام وتعزيزه» (I, p. 162).

أكّد سواريز، لاحقاً، على ذلك التحليل، عن طريق النظر

في الشرح المختلف الذي قدّمه فيتوريا. كان فيتوريا معارضاً للفكرة المفيدة أن مؤسسة كاملة مثل المجتمع السياسي يمكن إشادتها على أسس تافهة مثل حساباتنا المتبادلة للمنفعة الشخصية. ففي بحثه المسألة في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** وافق على أن السبب الجوهري لإنشاء دول هو أن «لا مجتمع يمكن أن يستمر في الحفاظ على نفسه من دون وجود قوة وسلطة للحكم، وتوفيرها»، لأنه «إذا ظل جميع البشر متساوين، ولم يخضع أحد لأي سلطة. فإن كل فردٍ سيسعى وراء رغبته وما يلذّ له، في اتجاهات مختلفة تماماً»، وتكون النتيجة» حتمية تمزّق المجتمع إرَباً» (p. 179). غير أنه اعتقد أن الحاجة الناجمة إلى تشكيل مجتمعاتنا الطبيعية، لا بدّ من أن تكون قد وفّرتها لنا، وبصورة مباشرة، «قوة العناية الإلهية»، وتحديداً» إرادة الله نفسه «الذي به تُدَبّر كل سلطة» (pp. 172 - 179). لذا أصرّ على القول بخطأ «الافتراض أن أصول الجمهوريات والدول تعود إلى ابتداع البشر» (p.179). وعندما توجه سواريز إلى ذلك التحليل، اعترض على فيتوريا لاضطرابه الفكري الواضح[21]، وقبوله الواضح للافتراض الهرطوقي المفيد «أن سلطة خلق الدولة معطاة من الله، بوصفه خالق الطبيعة، وبصورة مباشرة» (I, p. 166). وهذا معناه النظر إلى الله على أنه العلّة المادية والعلّة الفاعلة في المجتمع السياسي، في حين أن الحقيقة هي أن «الله لم يمنح هذه السلطة بوصفها فعلاً خاصاً أو منحة متميزة عن عملية الخلق» (I, p. 167). فهو منح البشر القدرة على خلق دولهم لأنفسهم، بوضعه

(21) وتزايد بالحقيقة المفيدة أن فيتوريا، فيما بعد، مضى إلى الكلام عن الملك «الذي تصنعه الدولة (p. 191)» وللاطلاع على تحليل كامل لجدل سواريز مع فيتوريا حول هذه النقطة انظر: Jarlot, 1949, pp. 79 - 83.

إيّاهم في وضع ومنحهم القدرات التي تجعل فعل الخلق، ذاك، ضرورياً وممكناً (I, p. 167).

استعمل التومائيون شرحهم لحالة الإنسان الطبيعية بغية الإجابة عن السؤال الذي أثاره روسّو، لاحقاً، بطريقة كلاسيكية، وهو: السؤال عن الكيفية التي أمكن أن يكون بها الانتقال من وضع الحرية الطبيعية إلى قيود المجتمع السياسي ذا مشروعية. أما الجواب الذي اقترحوه فهو الآتي: بما أننا سنصل إلى إدراك استحالة الحفاظ على العدالة في مجتمع طبيعي، فإننا نجد أنه من المعقول أن نعطي موافقتنا الحرة على تأسيس دولة، موافقين موافقة مشتركة على تحديد حرياتنا للحصول، عبر هذه الوسيلة غير المباشرة، على درجة أعلى من الحرية والأمن لحياتنا، وحرياتنا، وممتلكاتنا. وهكذا، رأى جميع هؤلاء الكتّاب، أنه عبر وسيلة الموافقة أمكن جعل عملية الانتقال إلى المجتمع السياسي عملية تغييرية ذات مشروعية. وقد وضع فيتوريا هذه النقطة بقوة معرفية، عندما تحدث في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** عن الحاجة التي لا مهرب منها للموافقة (consensus)، في كل قضية فيها «ينقل البشر سلطاتهم عبر التفويض إلى أحد، وذلك لمصلحة الدولة» (p. 192). وكرّر دو سوتو الرأي ذاته، مؤكداً على «ضرورة موافقة الشعب» (consentiat) قبل «تنصيب أي حاكم» (fos 108a - b). وكرر جميع المنظِّرين اليسوعيين النتيجة ذاتها في ما بعد. وأشار مولينا إلى الحاجة إلى أن تكون سلطة أي حاكم «منسجمة مع إرادة الشعب (approbation) ومع ما يخص مصلحة الشعب» (arbitrio ac beneplacito) (p. 1869). كما قدّم سواريز خلاصة جدلية للحجة ذاتها. وفي هذه النقطة رجع إلى نقده لفيتوريا لفشله في أن يدرك أنه بينما «السلطة السياسية تنشأ، ومن دون ريب، من قانون الطبيعة»، فإن تأسيسها «يجب أن يظل نتيجة للاختيار

الإنساني» (I, p. 168). وسلّم بما يفيد أن للبشر دافعاً قوياً ولا يقاوم لإقامة مجتمعات سياسية، لكنه نفى «أن يكونوا مجبرين على هذا العمل بقوة قانون الطبيعة» (I, p. 168). فالاختيار يظل موجوداً، الاختيار الذي على المجتمع أن يقرره ويوافق عليه. لأن «إقامة الدولة موجودة في طبيعة الأشياء، ومباشرة في المجتمع»، ومن ذلك «ينتج أنه لكي تكون ممنوحة منحاً صحيحاً لأي شخص فرد، لأمير ذي سلطة عليا، يجب أن يكون المنح عن طريق موافقة المجتمع الاجماعية (ex consensu communitatis) (I, p. 169).

وهكذا توسَّل جميع هؤلاء الكتّاب مفهوم الموافقة لكي يشرحوا كيف أمكن للفرد الحر أن يصير مواطناً خاضعاً في دولة شرعية. هذه النقطة تستحق التأكيد عليها، لأن ما حصل، في أغلب الأحيان، هو الزعم الخاطئ أن ما أراد هؤلاء الكتّاب البرهان عليه هو «أن الاختيار الأخير للصحة القانونية لأي نظام حكم هو موافقة المحكومين» (Fichter, 1940, p. 307). وكما كنا قد رأينا، كان الجميع قد رأى أن مسألة ما إذا كانت نظام حكم مؤسّس له شرعية صحيحة، ليست مسألة موافقة، وإنما هي مسألة ما إذا كانت إقامة الحكم متطابقة مع قانون الطبيعة. وقد أكَّد عددٌ من هؤلاء الكتّاب، وبوضوح ما بعده وضوح، على أن موافقة المحكومين لا تُحتاج رسيماً، في كل مناسبة، لتكون شرطاً لشرعنة أعمال الحكم. فعلى سبيل المثال، هناك فيتوريا الذي كان واضحاً عندما قال إن الحاكم ليس مقيّداً، بالضرورة، بدستور الحكم (Lex Regia) أن يتبع أي مجموعة من الإجراءات الدستورية، في حين رأى مولينا وسواريز أنه، في عدد من الحالات المعينة (وأبرزها الضرائب) يكون من الضروري تأمين موافقة ممثلّي الشعب، قبل وضع القانون موضع التنفيذ بصورة شرعية. وباختصار نقول إن فكرة الموافقة لم تستعمل لتأسيس

مشروعية ما يحدث في المجتمع السياسي، واستعملت، وحسب، لشرح مسألة كيف وُجِدَ المجتمع السياسي الشرعي[22].

إن الفكرة المفيدة أن أي دولة شرعية يجب أن تنشأ من فعل موافقة كانت فكرة سكولاستيكية معروفة، ولطالما أكَّدها أتباع أوكام والأكويني. ولا ريب في أن تومائيي القرن السادس عشر قد أوصلوا في التحليل إلى ذروة جديدة من التطور، وبخاصة سواريز الذي يمكن أن يوصف بحثه في كتابه **الشرائع والله صانع الشرائع** (*The Laws and God the Lawgiver*) أنه قدّم الخطوط المرشدة اللازمة لمعالجة الفكرة الرئيسية ذاتها من قِبَل بعض الكتّاب الدستوريين الرياديين في القرن السابع عشر. وكانت النقطة الأولى التي أكَّد عليها سواريز تأكيداً خاصاً هي أن فعل الموافقة يشكل الوسيلة الوحيدة التي بفضلها يمكن إنشاء دولة شرعية. قال: «لكي تكون الحيازة على السلطة المدنية صحيحة ومشروعة يجب أن تكون نتيجة منح مباشر أو غير مباشر من قِبَل المجتمع، ولا تكون حيازتها صحيحة بغير ذلك» (I, p. 169). ولا شك في أن سواريز لم يكن من السذاجة فيعتبر تلك هي الوسيلة الوحيدة التي عليها تأسست كل دولة ادّعت المشروعية. فهو قد سلّم موافقاً على أن «الإمبراطوريات والممالك قامت وأحياناً اغتصبت عن طريق الطغيان والقوة» (I, p. 164). كما أنه قَبِلَ بما يسمى حق التقادم، أي الفكرة المفيدة أنه يمكن للإنسان

(22) للاطلاع على المقترح المفيد أن السبب (الوحيد) الذي جعل منظّري القانون الطبيعي يلجأون إلى مفهوم الموافقة هو كوسيلة لشرح كيف أمكن أن يصير الفرد الحرّ مواطناً خاضعاً في دولة شرعية، انظر النقاش حول الموافقة في نظرية لوك (Locke) السياسية الموجودة في Dunn, 1967. طبعاً، لم يناقش دَنْ (Dunn) العروض التي حصلت في القرن السادس عشر لمجموعة العقائد ذاتها، إلاّ أن تحليله ينفع في إلقاء ضوء قوي على افتراضاتها، وكذلك على افتراضات لوك. وأنا مدين كثيراً لتحليله في الشرح الذي قدمته، أعلاه.

أن يكتسب واجب «القبول بحاكم معين في مجرى الزمن» حتى ولو أنه، أصلاً، حصل على مركزه «بقوة ظالمة» (I, p. 169). وعلى كل حال، لم يغيّر أي من هذه التحوّلات في الاتجاه الموقفَ الفكريَ الأساسيَ لسواريز. فعندما نظر في الحقيقة الأكيدة المفيدة أن الكثير من الدول قام بالغزو والاحتلال، اتخذ موقفاً متصلّباً كلياً، وهو الموقف الذي تبنّاه لوك، في ما بعد، وهو أكثر راديكالية من موقف غروتيوس أو هوبز. وقد أجاب بلغة بسيطة قائلاً: «إذا قامت دولة بوسائل ظالمة، فلا يمكن أن يُقال إن الحاكم حاز على سلطة شرعية حقيقية» (I, p. 169). كما أنه لا يتناقض مع ذلك الالتزام عندما يسلّم بإمكانية الحكم بحق التقادم. وذلك، لأنه قال، إن السبب الوحيد للسماح بفكرة حق التقادم، هو أنها ستنهار في مفهوم الموافقة. فالقول إن الشعب «يسمح» بسلطة قائمة على القوة يعادل القول، «إنه يمكن تتبع السلطة وإرجاعها إلى فعل إنتقال وعطاء من جهة الشعب» (I, p. 169). ويتبع ذلك القول إن «هذه الطريقة في اكتساب السلطة يمكن وصفها، في الأخير وبمعنى من المعاني، أنها موافقة الحكم» (I, p. 169, Wright, 1932, pp. 38 - 39).

كشف سواريز عن قوة هذا الرأي عندما وظّفه لشجب موقفين سياسيين حصل الاعتقاد بهما، وبشكل واسع وتقليدي في أوروبا الكاثوليكية، وتمثّل أحد الموقفين في أطروحة القانونيين - وشارك فيها عددٌ من القضاة، كما قال - المفيدة أن «السلطة السياسية منحت لأمير معين، إلهيّاً، ويجب أن تبقى في شخص واحد عبر عملية التعاقب الوراثي» (I, p. 164). فردّ قائلاً إن تلك النتيجة قامت على نسيان «أنه من الجوهري أن يكون قد حصل على سلطته العليا، مباشرة، من الدولة، لذا، فإن الذين يخلفونه يجب، وإن بطريقة ليست مباشرة تماماً ولكن أساسية، أن يستمدوا سلطاتهم من المصدر

ذاته (I, p. 169). وهذا معناه أن «حق الخلافة لا يمكن أن يكون مصدراً أساسياً لسلطة الملك» (I, p. 169). الموقف الآخر الذي درسه تمثّل في نظرة أنصار الحكم الإمبراطوري ذوي الزعم المتميّز والمفيد أنه «يوجد أميرٌ واحدٌ له سلطان زمني على العالم كله» (I, p. 170). وكان ردّه هو أن ذلك الاعتقاد عبارة عن «محال أخلاقي». فأحد شروط وجود مثل تلك السلطة هو «أنها تُلقِّيت من البشر». غير أن الحقيقة هي «أنه لم يحدث، أبداً، أن وافق البشر على منح مثل تلك السلطة أو تنصيب مثل ذلك الرئيس الوحيد ليحكمهم». وهذا معناه أنه حتى لو وجدت إمبراطورية عالمية فلن تكون ذات شرعية .(I, p. 170)

الجانب المهم الآخر لبحث سواريز نقع إليه في إدراكه الواضح للحقيقة المفيدة وجود ميزة خاصة لفكرة انبثاق السلطة السياسية من فعل موافقة عامة صادرة من البشر وهم في حالة الطبيعة. وكما أكَّد غيركي، أصلاً، فإنه يمكن التعبير عن الوجه الإشكالي لذلك التحليل كما يلي: إذا لم تكن حالة البشر الطبيعية محتويةً على قوانين وضعية، وبالتالي كانت حالةً تتصف في أن كل فرد فيها كان مستقلاً وغير مرتبط بأي روابط قانونية صورية، فكيف تمكّن البشر أن يقوموا بمثل تلك الأفعال القانونية الواضحة، الموحّدة والمعقّدة، مثل فعل الموافقة على تنصيب سيّد، ناقلين سلطتهم إليه، ومتعاقدين على الاعتراف بمشروعية قوانينه؟ فإذا كان الوضع الذي نتخيل فيه حصول تلك الحوادث يفتقر إلى رواط قانونية، فكيف تمكّن من أن يشتمل على أداءٍ لمثل تلك الأفعال القانونية؟

كانت إحدى النقاط التي أكَّد عليها غيركي في بحثه هذه المسألة هي أن تلك الأسئلة لم تنلْ إجابات إطلاقاً، حتى إنها لم تطرح من قِبَل كتّاب القرون الوسطي الذين كتبوا عن نظرية القانون الطبيعي

للمجتمع السياسي (Gierke, 1900, pp. 67 - 73). ويقتضي الإنصاف أن نضيف القول إن إدراك تلك المسائل كان ما يزال غامضاً، وأحياناً لم تُدرك، إطلاقاً، من قِبَل عددٍ من خلفائهم البارزين في القرن السابع عشر. فهوبز التفّ حول المسألة متجنباً إياها على طريقة أتباع المذهب الإسمي، بينما اشتمل تحليل لوك، في هذه المرحلة، على تملّصٍ واضطراب. أما سواريز، وهو الذي قدّم جوابه في صورة نظرية كليّة قويّة عن قدرة أفراد الشعب على النظر إلى أنفسهم ككل (universitas)، والانخراط الواضح في القيام بأفعال قانونية مشتركة (Mesnard, 1936, pp. 627 - 628).

اتخذ سواريز كنقطة انطلاق الحقيقة التي تقول أن مزايا البشر هي أساسية ومشتركة بينهم: فهم، جميعاً، «أحرار طبيعياً»، وكلهم «يملك استعمال العقل»، وكلهم» له السيطرة على قدراته» (I, p. 167). لذا، لا بدّ من وجود طريقتين متمايزتين يمكن بهما تصوّر البشر في تلك الحالة. فبما أنهم، جميعاً، يحوزون على تلك المزايا أفراداً، فقد نفكر أنهم «شكلوا نوعاً من التجمع من دون نظام بينهم» (I, p. 165). قال سواريز إنه إذا نظر إلى البشر بتلك الطريقة، فسيكون من المستحيل اعتبارهم «مؤلفين ومانحين للسلطات التي تقام على المجتمعات»، لأنه «لا يمكن القول إن مثل تلك القدرة موجودة عندهم أفراداً، ولا حتى عند ما يمكن أن يُدعى، بصورة تقريبية، مجموعاً أو جمعاً من البشر» (I, p. 166). غير أنه يمكن القول: بما أن المزايا الأخلاقية ذاتها مشتركة وموجودة عند جميع البشر، فمن الممكن التفكير في حالة الطبيعة، لا بوصفها مجتمعاً من الأفراد، وإنما «جسماً واحداً سرّياً» فيه يدرك جميع الأعضاء الواجبات ذاتها، وجميعهم يتبع القواعد ذاتها، «فيمكن اعتبارهم، من وجهة النظر الأخلاقية، كلاً موحّداً واحداً" (I, p. 165). لذا، كان رأي سواريز الجوهري أنه حالما نفكر بالبشر، وهم في حالتهم الطبيعية، في

هذه الطريقة البديلة، فلن تكون هناك صعوبة في تصورهم حائزين على قدرة الفعل بإرادة موحّدة واحدة لإقامة سلطة شرعية لدولة، لأن الحقيقة التي تفيد أنهم يؤلفون جسماً سرياً واحداً تتضمّن القول إنهم يملكون إرادة موحّدة واحدة وهي ما دعاها سواريز «إرادة خاصة أو إرادة مشتركة موجودة في جسم شعبي واحد» (I, p. 166). والحقيقة التي تفيد أن المجتمع، بهذا المعنى، يمكنه أن يكون حائزاً على إرادة عامة تتضمّن أن أعضاءه لا بدّ من أن يكونوا قادرين، بحسب استنتاج سواريز، على «التجمع عبر موافقة مشتركة (communi consensu) في جسم سياسي واحد بواسطة ميثاق واحد للمجتمع يهدف إلى مساعدة مشتركة وتحقيق غاية سياسية واحدة للجميع (I, p. 165).

كما كنا قد رأينا، سبق أن حصل تكييف مماثل لنظرية القانون الروماني الخاصة بالشركات من قِبَل أوكام وتلاميذه، وبخاصة من قِبَل غيرسون في نظريته عن الكنيسة. غير أن طريقة التفكير الكلّية تلك المتعلقة بالشخصية القانونية للشعب (populus) لم يحاول الأكويني أو أتباعه المباشرون استكشافها (Gierke, 1900, p. 68). لذا يمكن القول إن استحضار سواريز لمفهوم الكليّة (universitas) مثّل تقدّماً مهماً على الشروح التي قدّمها المنظِّرون الدومينيكيون الأوائل للعملية التي بها توجد الدولة الشرعية. ففيتوريا تجاهل تلك الصعوبات في كتابه **محاضرة عن السلطة المدنية** مؤكّداً، برشاقة سريعة، أنه «يكفي، لمشروعية أي عمل، الحصول على موافقة الأكثرية». فأفراد الشعب عندما «يقرِّرون أن يفَوِّضوا سلطاتهم لفرد ما» يجب ألاّ يُظن أن «عدم موافقة واحدة أو عدد قليل» أمر مهم، لأنه «إذا كان الإجماع هو المطلوب، فلن تكون هناك عناية بمصلحة الدولة، لأن الإجماع نادر، هذا إذا حصل أن تحقق في يوم من الأيام» (p. 192). وبمثل ذلك قال دو سوتو: «عندما يُنَصَّب ملك أو إمبراطور» فكل ما هو مطلوب «موافقة الأكثرية على الاختيار»

(fo 108b). وخلاف ذلك ما أدركه سواريز، وبوضوح، وهو أنه إذا خصَّصت السلطة أفراد الشعب في أن يقوموا بعمل قانوني ومحدّد في وضعٍ غير محدّد بالقوانين الوضعية، فمن الجوهري عدم اعتبارهم مجرد «عددٍ»، بحسب وصف فيتوريا الرافض، وإنما النظر إليهم بوصفهم جسماً حائزاً على شخصية قانونية مشتركة، وصوتاً واحداً معبِّراً عن أهدافهم المشتركة.

الردّ على الهراطقة

بعد أن قدّم التومائيون شرحهم لطبيعة المجتمعات السياسية الشرعية وأصولها، صاروا قادرين، في الأخير - كما حصل في حالة نظريتهم عن الكنيسة - على تحويل حججهم ضد خصومهم، والردّ على الأخطاء المختلفة المتعلقة بمفهوم السلطة المدنية التي نشرها «جميع هراطقة العصر». وكان الخصوم الرئيسيون، كما كنا قد رأينا، والذين اهتموا بالردّ عليهم، هم اللوثريون. وهم الآن في وضع إنتاج إجابةٍ عن الرأي اللوثري الأساسي المفيد أن الإنسان عاجز، بسبب طبيعته الساقطة، عن فهم إرادة الله، وبالتالي العيش في حياة وفقاً لقانون أصلي. فأشاروا قائلين إن الخطأ في ذلك الاعتقاد هو الفشل في إدراك ما يفيد أن البشر، جميعهم، وفي جميع الأوقات، متساوون في القدرة على مراجعة القانون وتطبيقه، والذي هو «مكتوب في قلوبهم». وقد صيغت هذه النقطة بقوة خاصة من قِبَل المنظِّرين اليسوعيين اللاحقين في بداية رفض فكرة «العدالة الثنائية» في مجلس ترنت، فأكَّد بيلارمين في بحثه **في ما يختص بالتبرير** (*Concerning Justification*) على أن الخطأ الذي اقترفه «جميع هراطقة الزمن الحاضر» عندما يقولون «جميع أفعالنا نتاج طبائعنا الساقطة»، هو في فشلهم في المعرفة المفيدة أن الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وعقلنا الطبيعي، كل ذلك يلتقي في التأكيد لنا أننا نملك «عدالة

داخلية» تمكننا من فهم قوانين الله وتوظيفها في إدارة حياتنا (IV, pp. 319, 323, 349). وكرر سواريز النقاط ذاتها، في ما بعد. قال: «خطأ الهراطقة الأساسي هو أنهم لم يتمكنوا من أن يروا «أننا مبرَّرون حقاً، وفي داخلنا، بعدلٍ باطني منحنا إيّاه المسيح»، لذا نحن «خاضعون لقانون حقيقي في جميع الأوقات» (I, p. 67).

فضلاً عن ذلك، وافق جميع هؤلاء الكتّاب على أن فكرة «العدالة المنسوبة إلى العدالة» هي ما دعاه بيلارمين «بذرة كل الهرطقات في الزمن الحاضر»، أو كما فضّل سواريز أن يقول مستخدماً استعارة مختلفة، هي «جذر كل هرطقة أخرى»[23]. وتابع سواريز قائلاً إنه «حالما يقتلع ذلك الجذر»، سيكون من السهل، في الوقت نفسه، اقتلاع الخطأين الرئيسيين الواردين في نظرية المجتمع السياسي اللوثرية. وأول الخطأين هو الرأي اللوثري المفيد وجوب اعتبار تقوى الحاكم شرطاً لحكمه. والخطأ الذي يقع في أساس هذه العقيدة، وبحسب ما أعلن بيلارمين في كتاب **أعضاء الكنيسة**، يتمثَّل في إخفاقه في الإقرار أن المجتمع السياسي ليس معطىً إلهياً، وإنما هو صناعة بشرية، وبالتالي فإن «أساس السلطة ليس في النعمة (الإلهية) وإنما في الطبيعة» (III, p. 14). ومضى سواريز فطوّر الحجة ذاتها، فقال من الخطأ الواضح التفكير «أن السلطة السياسية تفترض وجود إيمان، أو أي هبة فوق طبيعية يملكها الأمير»، لأن «السلطة تخلق بطريقة طبيعية صرف من غير التوجّه إلى غايات فوق طبيعية». فالبشر هم مؤسسوها لأهدافهم وفقاً لقانون الطبيعة، لذا «ليس المطلوب، لكي يكون الحاكم قادراً على ممارسة هذه السلطة، أن يكون «مؤمناً» أو أن يكون معمّداً (I, p. 191).

---

(23) انظر: Bellarmine, *Concerning Justification,* vol VI, p. 153, Suárez, I, p. 67.

أما النتيجة الأخرى والأخطر التي توصَّل إليها اللوثريون فهي أن أوامر الحاكم غير التقي غير ملزمة في محكمة الضمير. وقد وضع فيتوريا ودو سوتو النموذج في ردهما على هذه الهرطقة عندما أكَّدا القول إننا ملزمون داخلياً (in foro interno) على إطاعة جميع القوانين الوضعية الصحيحة[24]. هذه النتيجة تحولت، بعدئذٍ، إلى جدل ضد اللوثريين من قِبَل عددٍ من المنظِّرين اليسوعيين اللاحقين. فقدّم بيلارمين شرحاً كاملاً للجواب الأرثوذكسي عندما كان يشرح مفهوم السلطة السياسية في بحثه **أعضاء الكنيسة**. وكان رأيه الأساسي أن «القانون المدني العادل هو، دائماً، نتيجة أو حاصل القانون الأخلاقي المقدّس» (III, p. 18). ووضع سواريز الافتراض الرئيسي ذاته عندما بحث في القوة الالزامية للقوانين الإنسانية في الكتاب الثالث لكتابه **الشرائع والله صانع الشرائع** (*The Laws and God the Lawgiver*). فقد أكّد قائلاً: «من المستحيل أن يكون أي شيء مبدءاً للقانون المدني إن لم يكن مبدءاً لقانون الطبيعة» (I, p. 237). فكلاهما أكَّد أن ذلك يعني أن الهراطقة، بمطالبتهم بحق عصيان أوامر حاكم شرعي في ظروف معينة، كانوا مطالبين بإهمال قانون الطبيعة. وكما قال بيلارمين، فإن «الأساس المنطقي للقوانين الإلهية والقوانين الإنسانية واحد» (III, p. 18). وقد سبق لهما أن قالا إن قانون الطبيعة ليس مجرد إملاءٍ من العقل الصحيح، إنما هو، أيضاً، تعبير عن إرادة الله، لأن «جميع أشكال القانون (كما يذكّرنا بيلارمين) «يشارك في قانون الله الأبدي» (III, p. 18). ويمضي بيلارمين ليقول إن ذلك يعني، بدوره، «أن كل من يهمل القانون الطبيعي أو الوضعي أو الإلهي أو الإنساني يكون، في كل حالةٍ،

---

(24) انظر: Vitoria, *Civil Power*, pp. 195 - 199 and de Soto, *Ten Books on Justice and Law*, fos 17 b - 19b.

خاطئاً ضد قانون الله الأبدي» (III, p. 18). وهكذا يرفع الغطاء عن الوضع اللوثري فيظهر أنه ليس خاطئاً فحسب، بل هو وضع كفري وفي أعلى درجات الكفر. وفي بداية فصل كتابه أكَّد بيلارمين على أن «القانون المدني لا يقل إلزاماً في الضمير»، وهو «لا يقل ثباتاً واستقراراً» من القانون الإلهي نفسه (III, p. 17).

مع ردّ المنظّرين المضادين للإصلاح الديني على هرطقات اللوثريين نراهم، أيضاً، يوجهون حججهم ضد الخصوم الإنسانيين المتعدّدي الأشكال. فتمكنوا، بدايةً، من تقديم ردّ على فكرة سيبولفيدا المشينة والمفيدة أن الكفّار عاجزون عن الحفاظ على مجتمع سياسي حقيقي، لذا فإن احتلال هنود العالم الجديد واستعبادهم ذا مشروعيّة (Jarlot, 1949, pp. 71 - 72). فأكَّدوا على أن الخطأ الذي يقع في أساس ذلك الاعتقاد هو خطأ اللوثريين الأساسي ذاته. فقد أخفق سيبولفيدا وأتباعه في أن يدركوا ما يلي: بما أنه متيسِّر لجميع البشر أن يفهموا قانون الطبيعة، فلا بدّ من أن يكون متيسِّراً لأي مجموعة من البشر تأسيس مجتمع سياسي، من غير الوحي، وذلك عن طريق استشارتهم غرائزهم حول قواعد العدالة الطبيعية.

ومع أن الدومينيكيين دافعوا عن ذلك الردّ بقوة، فإن الكتّاب اليسوعيين اللاحقين لم يؤكّدوا عليه التأكيد ذاته. فعلى سبيل المثال، نذكر أن مولينا لم يكن متيقِّناً مثل أسلافه حول مسألة الوضوح الذاتي لقانون الطبيعة، فكان، مقابل ذلك، أقرب إلى سيبولفيدا في آرائه المتعلقة بوضعية الهنود وقدراتهم. وإذا ما تحولنا إلى بيلارمين أو سواريز نجد أنهما لم يقولا إلاّ القليل في الموضوع، وما قالاه كان أقلّ مما قال المنظّرون الدومينيكيون الأوائل، ومع ذلك ظلاّ مستعدين للمصادقة التأكيدية المعقولة على الآراء الإنسانية العامة.

فقال بيلارمين في كتابه **أعضاء الكنيسة**: «كل البشر خلق على صورة الله بعقل وفكر»، لذا فإن «الكفّار الحائزين على هذه الطبيعة» يجب، «ومن دون شك، أن يكونوا قادرين على أن تكون لهم سلطة حقيقية» (III, p. 14). وكرر سواريز النقطة ذاتها، قال: «إن قانون الطبيعة مكتوب بطريقة واحدة في عقول الكفّار وقلوبهم، أيضاً» (II, p. 645). فلا مبرِّر للشك في أن أشكالاً حقيقية من السلطة السياسية «وجدت في العالم قبل مجيء المسيح، وتمارس الآن من قِبَل شعوب غير مؤمنة وغير معمِّدة» (I, p. 191).

كان أول تطوير لتلك الرؤية وأوسعه - وهو التطوير الذي صدر في أول دفاع واضح عن الهنود ضد محتلّيهم - قد وفّره فيتوريا في محاضرتين اثنتين لافتتين من المحاضرات (relectiones) كان قد ألقاهما خلال الثلاثينيّات (1530s) وقد أحدثتا اهتياجاً كبيراً في ذلك الوقت (Scott, 1934, pp. 84 - 86). كانت محاضرته الأولى (وهي عبارة عن مقالة طويلة مؤلفة من ثلاثة أجزاء) معنيّة مباشرة بـ **جزر الهند المكتشفة حديثاً** (*The Recently Discovered Indies*) ـ وذلك كان عنوانها (أما محاضرته الثانية فتناولت مسألة قانون الحرب في علاقته بالفتوحات). ومباشرةً يتناول فيتوريا السؤال الحاسم، وهو «ما إذا كان البرابرة أسياد شؤونهم الخاصة والعامة»، وما إذا كانوا ذوي مجتمع سياسي حقيقي له «أمراء حقيقيون وحكام» و«ملكية حقيقية للممتلكات الخاصة» قبل مجيء الفاتحين المحتلين (p. 292) (Conquistadores). ومضى مباشرة لكي يشير إلى أن الطريقة الوحيدة لإعادة جواب سلبي عن هذه الأسئلة تتمثّل في الأخذ بهرطقة قديمة - وربط تلك الهرطقة بوايكلف وهس - والقول إن السلطة الحقيقية يجب أن تقوم، دائماً، على النعمة الإلهية (p. 294). بطبيعة الحال، رفض فيتوريا ذلك بوصفه خطأً أساسياً حول قانون الطبيعة. لذا اختتم

القسم الأول بالقول: «مما لا ريب فيه أن الهنود كانوا حائزين على سلطة حقيقية في الشؤون العامة وفي الشؤون الخاصة»، وأنه «لا توجد قضية تبرر سلب ونهب أملاك حكامهم أو رعاياهم على أساس أنهم لا يملكون سلطاناً حقيقياً عليها» (p. 309). وحصل تعزيز لهذه النتيجة في قسمين لاحقين من المحاضرة نفسها، فيهما بحث فيتوريا في «حقّين غير شرعيين» استخدمهما التاج الإسباني في محاولته تبرير فتوحاته المخضعة في العالم الجديد. أحدهما رفض البرابرة الإقرار بالحقيقة المفيدة أن البابا قد منح الإسبان الحقوق والسلطات القضائية كلها على تلك المناطق. وقد رفض ذلك بحدّة. فقال فيتوريا: «حتى لو رفض البرابرة الإقرار بسلطة البابا في هذه المسألة، فإن ذلك لا يشكل سبباً في الحرب عليهم والاستيلاء على ما يملكون، وذلك لأن الحقيقة هي أن البابا لا يملك مثل تلك السلطة (p. 330). أما الحق اللاشرعي الآخر فهو حق الإسبان في شنّ حرب على البرابرة استناداً إلى فكرة وجوب ارتدادهم عن دينهم بالقوة. في هذه النقطة يرجع فيتوريا إلى الرأي التومائي المركزي المفيد أن لدى جميع البشر القدرة ذاتها، سواء أكانوا مسيحيين أو لم يكونوا، على إقامة مجتمعاتهم السياسية الخاصة بهم. وهكذا توصّل إلى النتيجة الحاسمة، وهي: «حتى لو افترضنا أن الإيمان المسيحي قد حصل إعلانه على البرابرة بحجج كاملة وكافية، وظلوا رافضينه، فإن ذلك لا يوفر مبرراً لحربهم وسلبهم ما يملكون» (p. 345).

وبعد ما يقارب العشرين عاماً مضى زميل فيتوريا الدومينيكاني بارتولومي دو لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) (1474 - 1566) إلى إنتاج تطبيق مشهور لتلك الحجج عندما انتخب للدفاع عن قضية الهنود ضد سيبولفيدا في النقاش الذي حصل في فالادوليد في عام 1550. وكان أول ما فعله لاس كاساس هو زيارة العالم

الجديد في عام 1502 حيث بدأ بالاطلاع على الطريقة الوحشية في حياة المستعمرين. غير أنه تعرض في عام 1514 لحالة من الاشمئزاز المفاجئ من المعاملة مع الهنود، وبعد عودته وانزوائه، لبعض الوقت في رهبنته، رجع إلى أميركا لكي يصارع لصالحهم، ولم يعدْ عودةً نهائيةً إلى إسبانيا إلاّ في عام 1547 (Hanke, 1949, pp. 54 - 71). وهكذا، كان كلام لاس كاساس مستنداً إلى فهم واسع ومتعاطف مع الوضع المحلّي عندما تقدم للدفاع، ضد سيبولفيّدا، عن الرأي المفيد أن الهنود «حققوا شروط أرسطو كلها التي وضعها للحياة الجيدة»، وبالتالي، لا يمكن تبرير نظام الفتح والاستعباد الإسباني، إطلاقاً (Hanke, 1959, p. 54).

ليس من الواضح كيف كان شكل التعاطف مع حجج لاس كاساس في النقاش في فالادوليد. صحيح أن دو سوتو كان أحد القضاة، وكان، بوصفه تلميذاً لفيتوريا من النوع اللائق المناسب، معروفاً بآرائه القوية المضادة للإمبريالية. وقد سبق للاس كاساس أن ناشده ليستخدم نفوذه لوقف التقدم الجاري في الفتوحات، وهو نفسه تشكى لمجلس الجزر الهندية (Council of the Indies) لمعاملتهم الهنود بسوء واعتبارهم حيوانات متوحشةً»[25]. وصحيح، أيضاً، أن القضاة في فالادوليد لم ينجحوا في بيان قرار جمعي، ومن المحتمل كثيراً أنهم لو فعلوا ذلك فإن المصالح المالية المتنامية للتاج الإسباني في العالم الجديد كانت أقنعت أكثرية إلى جانب سيبولفيدا. مع ذلك، فإن الشهادة التي قدّمها لاس كاساس في بحثه **في الدفاع عن الهنود** (*In Defence of the Indians*) ماتزال تشكل وثيقة ملفتة ولافتة،

(25) انظر: Bataillon, 1954, pp. 366 - 387 and Hanke, 1959, p. 27 غير أن Losada, 1970, p. 287 يعتقد أن دو سوتو قد يكون امتنع في تصويت القضاة النهائي.

على الرغم من أن كلامه الذي عبر عن قلقه التوّاق للدفاع عن كل مظهر من مظاهر الحياة الهندية، شمل دفاعاً طويلاً عن أكلة لحوم البشر والتضحية الإنسانية (pp. 185 - 254). وكان جوهر حجّته قائماً على تكرار رأي فيتوريا المركزي المفيد أن جميع البشر، ما عدا عدد قليل جداً من البرابرة هم ممنوحون من الله، وبشكل متساوٍ، بقدرات على التفكير، هي ذاتها (p. 38). وهكذا نجده مؤكداً، منذ البداية، على أن سيبولفيدا مخطئ خطأً أساسياً في افتراضه إن الهنود برابرة، بالمعنى الدقيق المفيد أن الله «أراد أن يكونوا بلا عقل» (p. 28). ولاس كاساس سلّم بالقول إنهم برابرة، بمعنى أنهم ليسوا مسيحيين، لكنه أكّد أن ذلك لا يمنعهم من تشكيل مجتمع سياسي حقيقي يتصف «بمعرفة طبيعية كافية وبقدرةٍ على حكم نفسه» (p. 38). وخلص إلى القول: بما أنهم بنوا مجتمعاً من دون الانتفاع من وحي، فلا شك في أنهم سيوظفون افتقارهم إلى الفهم المسيحي عذراً لاستعبادهم. ووافق قائلاً، إنه لعمل قانوني «أن يُعملّموا كلمة الله» على أمل أن «ينجذبوا حبّياً لقبول أفضل طريقة حياة» (pp. 39, 40). غير أنه ظلّ مؤكّداً، وبطريقة فيتوريا، على فكرة أنهم إذا رفضوا أن يُرشدوا في تلك الطريقة، فهذا الرفض لا يعطي سبباً للاستمرار في الطريقة التي سار فيها الإسبان متصرفين «مثل الجلّاد التنفيذي المؤذي» في محاولة «دفعهم إلى العبودية»، واستغلالهم «لراحتهم ومتعهم»، واعتبر ذلك كله مضاداً لروح المسيحية الحقيقي (p. 40).

أخيراً، كان المنظّرون المضادون للإصلاح الديني قادرين على الردّ على التهديد الأمكر والأخطر الذي وجدوه، كما كنا رأينا، في كتابات مكيافيلي، وبخاصة في فكرته المفيدة أن الأمير، في تفكيره في أن يكون سلوكه عادلاً أو غير عادل، ما عليه للفصل في هذه

المسألة إلاّ أن يتبنّى أي عمل يبدو أنه «يحفظ دولته». فقيل إن الخطأ الذي يقع في أساس تلك النصيحة غير الورعة هو خطأ اللوثريين الأساسي نفسه. وكما قال بوسيفينو، وببراعة، في كتابه **الحكم** (*Judgment*): لقد أخفق مكيافيلي في أن يدرك، فكان مثل هراطقة العصر القياديين الآخرين، أن «عقول حكماء البشر مصبوغة بالنور المقدّس والطبيعي المرسل من الله»، وهو النور الذي يمكننا من أن نرى أن علينا واجباً، وأن لنا قدرة «على التأكّد من أن لا نتصرف إلاّ بإستقامة عظمى» (p. 129). وذكر ريبادينيرا النقطة ذاتها في بحثه المضادّ للمكيافيلية، وهو **الدين والفضائل** (*Religion and the Virtues*). فأعلن قائلاً: عندما يطلب منا «أن تكون قواعدنا مثل ما يكتبه مؤلفون، كمكيافيلي»، فالمطلوب منا، في الوقت ذاته، «أن نتخلّى عن الطريق المستقيم والواضح الذي يكشفه لنا العقل الطبيعي نفسه، والتخلّي عن ما يعلمنا إيّاه الله، والذي بيّنه لنا الإبن المبارك» (p. 252). وكرّر سواريز الحجة ذاتها في الفصل الخاص الذي خصَّصه لمكيافيلي في كتابه **الشرائع والله صانع الشرائع**. فقد كان مكيافيلي كالأعمى فلم يرَ الحقيقة الحاسمة وهي أن «القانون المدني يجب ألاّ يُبنى إلاّ من مواد شريفة»، ويجب أن يكون «محدوداً بمطالب العدالة»، وليس بالمطالب الملائمة سياسياً، هكذا، وببساطة (I, p. 197).

كما لاحظ عددٌ من هؤلاء الكتّاب، لا يكون الأمر المتمثّل في الردّ على التهديد المتزايد الصادر عن «المكيافيلية» واقعياً جدا إذا اقتصر على تكرار معتقدهم الأساسي الذي ذكره سواريز تكراراً في مهاجمته مكيافيلي، وهو أن إملاءات العدالة الطبيعية «تشكّل المواد الوحيدة الممكن وجودها للقانون المدني الحقيقي» مما «يوجب ألاّ يوجد شيء في القانون يمكن أن يسقط مباشرة الإنصاف أو العدالة

الطبيعية» (I, p. 198). وكما أدرك ريبادينيرا، فإن القبول بهذا الجواب معناه تجاهل النتائج المتضمنة في الحقيقة المفيدة وجود نوعين متنافسين من الأخلاق السياسية متجابهين في كل دولة في أواخر القرن السادس عشر في أوروبا. أحدهما نظرية القانون الطبيعي التي قال ريبادينيرا إنها «تعتمد على الله نفسه وعلى الوسائل التي يكشفها للأمراء بعنايته الأبوية». والنوع الثاني هو نظرية «مكيافيلي والسياسة» (los politicos) ونصحها غير التقي للحكام بأن يحاكوا الأسد والثعلب (p. 253). وبدأ ريبادينيرا بالتسليم أن الصعوبة هي في عدم وجود أرضية مشتركة بين «هاتين الطريقتين من التفكير السياسي، لأن صدق إحداهما معناه كذب الأخرى، ولأن أنصار كل واحد منهما يزعمون أنها تقدم التحليل الصحيح للمعايير الأخلاقية الواجب تطبيقها في الحياة السياسية. فكانت النتيجة المتضمّنة واضحة عند المدافعين عن نظرية القانون الطبيعي، وهي: إذا كان لا بدّ من نجاحهم في الردّ على المكيافيليين، فعليهم أن يتجاوزوا تكرار افتراضاتهم الخاصة، وعليهم أن يردموا الفجوة بين النظريتين الأخلاقيتين، ويحاولون الانتصار على المكيافيليين بأسلحتهم ذاتها.

يمكن الجدل حول مسالة أن اليسوعيين الذين كتبوا في نهاية القرن السادس عشر - وبخاصة بوسيفينو وريبادينيرا وبعدهما ماريانا وسواريز - كانوا المجموعة الأولى من المنظِّرين السياسيين الذين أدركوا، بوضوح، التحدي الكبير في عصرهم الذي جاء به فكر مكيافيلي السياسي، وبخاصة أنه أدخل أخلاقية سياسية جديدة متعارضة، وعن وعي، مع معتقدات المسيحية الكاثوليكية[26].

(26) أحد الأسباب الذي يجعل التأكيد على هذه النقطة مستحقاً هو أن لا واحداً من هؤلاء الكتّاب نوقش ولا ذكر في تحليل مينيك (Meinecke) الكلاسيكي للنقاشات الأولى حول «المكيافيلية». انظر: Meinecke, 1957, pp. 49 - 89.

وتمثّلت أهمية ذلك الإدراك الواعي في أنه أدّى بهم إلى تقديم حجّة ثانية ضد مكيافيلي، وصممت الحجّة بقصدٍ واضح هو تفنيد شرحه المناوراتي التلاعبي للأخلاق السياسية في مصطلحاتها. وكما كنا قد رأينا، كان تأكيد الهجومات الإنسانية على مكيافيلي، وبصورة دائمية، على المبدأ الذي يقول إن الهدف الأساسي للأمير يجب أن يكون تطبيق إملاءات العدالة، في الأوقات كلها.

بخلاف ذلك فإن اليسوعيين، اللذين كانوا راغبين في الموافقة على أن الأمير قد يضطر، في أغلب الأحيان،أن يعتبر «المحافظة على دولته» و«بسلامة مملكته» من القيم الإنسانية الطاغية على ما عداها. غير أنهم يحاججون قائلين حتى لو سلّمنا بتلك الغايات يظل من الخطأ الافتراض أن مكيافيلي قد قدّم لنا التحليل الصحيح لأفضل الوسائل الآيلة إلى تحقيقها. ويبدو أن هذا الخط الهجومي بدأ مع ريبادينيرا، الذي أصرّ على القول: إن عقيدة الدولة (ragione di stato) عقيدة «جنونية» وعديمة التقوى، لأن أحكم سبيل عمل يمكن اتّباعه، للحفاظ على دولة الأمير، هو في عدم التخلّي عن إبقاء الله «راضياً، والاستبشار بخيره» عن طريق «المحافظة على قانونه المقدّس» و«إطاعة أوامره» (p. 253). وهكذا، رفضت الصورة التي رسمها مكيافيلي عن الأمير المرائي استناداً إلى أسس براغماتية وأخلاقية. فهي «ضارة لدولته، ولا يرضى بها الله» (p. 277). ووافق ماريانا بحماسٍ على الرأي ذاته في شرحه في كتابه **الملك وتعليم الملك** (*The King and the Education of the King*) الذي نشر أول مرة في عام 1599، واحتوى على فصل خاص بعنوان «الكذب» (p. 229). فأكّد ماريانا على أن «مبادئ الحكم الصالح تعتمد على الإيمان الصالح والصدق اللذين يجب التمسك بهما دائماً» (p. 231). فتخيل الاعتراض المفيد أن «مصالح الدولة تتطلّب من الأمير أن

يمارس الخديعة والمراوغة» (p. 231). غير أن ردّه المباشر كان «أن لا فائدة عملية، في المقام الأول»، من تبنّي مثل هذه التكتيكات المكيافيلية، «فهناك أذى أكبر من النفع» يتحصّل منها (p. 232)[27]. وأخيراً أقول إن سواريز كرر الأفكار البراغماتية ذاتها، واختتم هجومه على مكيافيلي في التأكيد على أن «عقائد هذه السياسة (politici) لا قيمة لها في الحفاظ على جمهورية أو مملكة زمنية» وذلك لأن «الصدق هو أعظم قوة تحفظ السلام والسعادة والهناء السياسي من أي شيء آخر (I, p. 198).

(27) في مناقشة بليزنك (Bleznick, 1958) لهجوم ماريانا على المكيافيليين - وهو الهجوم الذي اعتقد أنه تلطّف «بعناصر مكيافيلية» في نظرة ماريانا - لم يأت على ذكر هذا الجانب من نقاش ماريانا، فبالغ في تقييم تعاطف ماريانا مع عقائد مكيافيلي.

الفصل السادس

حدود الدستورية

النظرة الراديكالية

صُوِّر الفلاسفة التومائيون في الحركة المضادة للإصلاح الديني، وفي معظم الأحيان، بأنهم مؤسسو الفكر الدستوري والديمقراطي الحديث. فوُصف سواريز أنه «الديمقراطي الحديث الأول»، وامتُدح بيلارمين لكشفه عن «المصادر الحقيقية للديمقراطية»، كما نُسب إلى اليسوعيين، ككل، «إبداع» فكرة العقد الاجتماعي، وسَبْر متضمناته لنظرية العدالة، وذلك لأول مرة[1]. ولا شك في وجود مقدارٍ من الصدق في هذه المزاعم. باستنادهم إلى إرثهم التومائي، لم يتوصّل المنظّرون المضادّون لحركة الإصلاح الديني إلى نتائج شعبية راديكالية وحسب، بل خدموا أيضاً الطريق الرئيسي الذي فيه مارست مقاربةُ العقود الاجتماعية في بحث الواجب السياسي تأثيرها الحاسم، في سياق القرن الذي تلا. فإذا نظرنا إلى الأمام، على سبيل المثال، إلى كتاب جون لوك **بحثان في الحكم** (*Two Treatises of*

(1) للاطلاع على هذه الآراء، انظر: Fichter, 1940, p. 306, Rager, 1926, p. 129, Jarlot, 1949, p. 98, and Figgis, 1960, pp. 201 - 203.

(*Government*، نجده مكرراً أهم الافتراضات المركزية عند الكتّاب اليسوعيين والدومينيكيين. فقد وافق على تحليلهم قانون الطبيعة (ius naturale، معلناً أن العقل هو «القانون»، وأن هذا القانون ذاته يجب أن يُعَدّ «إرادة الله» (pp. 289 - 376). كما وافق على معنى الدور المركزي الذي يجب نسبته إلى قانون الطبيعة في أي مجتمع سياسي شرعي، واصفاً إيّاه «أنه القانون الأبدي للناس، جميعاً»، ومصرّاً على أن تكون جميع تشريعات المشرّعين «منسجمة» مع مقتضياته[2]. وعندما تحولّ إلى النظر في كيفية إمكان وجود مجتمع سياسي على أساس ذلك القانون، نجده مصادقاً على الحجتين الرئيسيتين اللتين سبق أن قدّمهما اليسوعيون والدومينيكيون. وقدّم إعادة كلاسيكية لفكرتهم المفيدة أنه، بغية «فهم حق السلطة السياسية، واشتقاقه من أصله» لا بدّ لنا من أن نثير السؤال: «ما هي الحالة الطبيعية لوجود البشر»، وأن نعرف أن تلك الحالة هي حالة «الحرية الكاملة» (p. 287). ووافق على أن «الطريق الوحيدة التي يجرِّد أي إنسان نفسه» من تلك الحرية الطبيعية، و«يقيّد نفسه بقيود المجتمع المدني» هي عبر آلية الموافقة، أي بواسطة «الموافقة مع أناس آخرين على الاشتراك في مجتمع والاتحاد فيه» (pp. 348 - 349).

وكما وصل عددٌ من المنظِّرين المضادين للاصلاح الديني إلى تلك النتائج عبر تطوير إرثهم التومائي، فإنه بدأ، وبخاصة في القسم الأخير من القرن السادس عشر، في الأخذ بعدد من السِّمات الرئيسية لنظرية السلطة العليا (Imperium) التي كان، أصلاً، قد أجملها أوكام وتلاميذه. ويمكن ملاحظة تلك المقاربة التوفيقية، قبل أي شيء، في

(2) للاطلاع على الرأي المفيد أن لوك أقام مشروعية المجتمع السياسي على قانون الطبيعة، مترجماً كعقل وإرادة الله، انظر التحليل الرائع في: Dunn, 1969, pp. 87 - 95 and 187 - 202.

نظريتهم في الكنيسة. وكما كنا قد رأينا، كان الأكاديميون قد شنّوا هجوماً شديداً على المعتقد - الذي قُتِلَ به عددٌ من التومائيين الأوائل - المفيد أنه يمكن القول أن البابا يتمتع بسلطات مباشرة معينة تختص بالسيطرة على الأمور السياسية وإدارتها، فتصدّوا لهذا القول بالادعاء أن الحكم الكنسي والحكم الزمني منفصلان. هذه النظرة الراديكالية والمدنية، لا حجج التومائيين الأوائل، هي التي تبنّاها اليسوعيون والدومينيكيون، بصدق. وقد شقّ الطريق فيتوريا في **محاضرة عن سلطة الكنيسة**، مؤكداً أن «الدولة الزمنية كاملة ومكتملة ذاتياً، لذا فهي لا تخضع لأي شيء من خارجها. وإلاّ لن تكون كاملة» (p. 67). وهكذا، تمّ التمييز بين المنطقتين، الكنسية والمدنية، لأنه «حتى لو افترض عدم وجود سلطة روحية سيظل هناك نظام في الحكم الزمني» (p. 71). هذه الحجة ذاتها كررها معظم اليسوعيين، لاحقاً، في النبرات التأكيدية ذاتها. حتى بيلارمين الذي أشار إليه هوبز في كتابه **لوياثان**(*) (*Leviathan*) ووصفه أنه المدافع الثابت عن السلطة البابوية، سلّم في بحثه **البابا الأعلى** (*The Supreme Pontiff*) أن «السلطة الكنسية والسلطة السياسية نوعان مختلفان من السلطة» (p. 155). كما وافق سواريز على وجوب التمييز بين نوعي السلطة، وبصورة مطلقة، لأن «السلطة المدنية معينة لحكم الحياة السياسية» فهي «لا تختلف نوعاً عن السلطة الموجودة في حكومات الأمراء الوثنيين» (I, pp. 195 - 196).

وتابع جميع هؤلاء الكتّاب كلامهم ليصلوا إلى استخلاص النتيجة

(*) لوياثان (Leviathan) أصلاً تعني الوحش البحري الهائل في الأساطير الكنعانية القديمة. أما مجازياً فتعني الحكم الدكتاتوري، وهذا ما قصده هوبز مؤلف الكتاب الذي أراد أن يكون الحكم في المرحلة الانتقالية ذات الاضطرابات حكم فرد واحد يتمتع بجميع السلطات.

المفيدة أنه لا يمكن القول أن (Valladolid) البابوية تملك أي سلطة قمعية مباشرة على الدول المدنية. وقد صاغ فيتوريا هذه النقطة بقوة في محاضرته عن سلطة الكنسية. قال: القول إن «البابا يملك سلطة زمنية قضائية مباشرة في العالم كله» ليس «خطأً أكيداً وواضحاً» وحسب، وإنما هو «يقدّم تملّقاً ومداهنة للبابا» (p. 64). أما الحقيقة فهي أن السلطة الزمنية لا تستند إلى البابا أبداً»، وأن «السلطة المدنية لا تخضع من أي طريق مباشر» لسيطرته (pp. 65, 66). ووضع المنظِّرون اليسوعيون اللاحقون الحجج ذاتها، وخلصوا إلى النتائج نفسها. وأشار بيلارمين إلى مرجعية فيتوريا في هذه النقطة وذلك في بحثه **البابا الأعلى**، مؤكّداً على نتيجته المفيدة «عدم وجود قضية للقول إن البابا يملك أي سلطة قضائية زمنية مباشرة، إطلاقاً، عبر السلطة الدينية» (pp. 146, 148). وكذلك، أكّد سواريز قائلاً إنه على الرغم من أن عدداً من المراسيم البابوية - وبخاصة مراسيم بونيفيس الثامن - قد يبدو متناقضاً مع تلك النتيجة، فإن الواضح «على الرغم مما تقول «تلك المراسيم، أن فيتوريا، وبلا ريب، كان محقاً في قوله إن «البابا لا يملك سلطات قضائية زمنية على العالم كله» (p. 176).

هذه الرغبة في المصادقة على النظرة الراديكالية المرتبطة، أصلاً، باتجاه الحداثة (via moderna)، يمكن ملاحظتها على مستوى نظرية المجتمع السياسي التي شرع التومائيون في إنشائها في القسم الأخير من القرن السادس عشر. وتَمثّلَ أحدُ الابداعات الجديدة البارزة في أنهم أخذوا النظرة «الذاتية» للحقوق التي نشأت مع أوكام وأتباعه، وأعاد ألمان ومير ذكرها في بداية القرن السادس عشر(3).

---

(3) بخصوص الأبحاث حول نشوء التصوّر «الذاتي»، أنا مدين كثيراً لجيمس تولي (James Tully) وريتشارد تَكْ (Richard Tuck). انظر أيضاً: Tuck, 1977, chaps. I and II, and Tully, 1977.

صحيح أن المنظِّرين الدومينيكيين كانوا، في أول الأمر، مرتابون من تلك الخطوة. غير أننا إذا تحولنا، على سبيل المثال، إلى تحليل دو سوتو لتصوّر الحق (ius)، في بداية الكتاب الثالث من كتابه **عشرة كتب عن العدالة والقانون**، سنجده مؤكداً على «وجوب تعريف العدالة بمصطلحات الحق»، ووجوب فهم الحق «أنه موضوع العدالة»، وليس فكرة ذاتية، أبداً (fo 67 b). وعندما نصل إلى بحث سواريز في كتاب **الشرائع والله صانع الشرائع**، نجده موافقاً موافقةً تامة على النظرة الذاتية التي كان مير، بخاصة، قد سبق له أن طوّرها قبل قرن من الزمان - على الرغم من عدم استشهاده بمرجعية مير، أو مرجعية أسلافه الأوكاميّين. قدّم سواريز مناقشته الرئيسية للمسألة في بداية كتابه الافتتاحي، في فصلٍ بعنوان «معنى الحق» (I, p. 5)، فبدأ بتسجيل ملاحظة تفيد أن «الحق والقانون متبادلان»، لكنه يحاجج قائلاً «إن التمييز بين المصطلحين جوهري» (I, p. 5). والسبب يَمْثُلُ في أن ius لا يشير إلى «ما هو حق» وحسب، - كما ظن دو سوتو والتومائيون الأوائل (I, p. 6). فيمكن استعماله، أيضاً، ليدل على «قدرة أخلاقية معينة يملكها كل إنسان» - القدرة على تبرير الانخراط في أنواعٍ معينة من الفعل المعياري (I, p. 6). لذا فإن الكلام عن ius ليسَ مجرد الكلام عن «الحق»، ولكنه، أيضاً كلامٌ، عن «أشكال من الحق»، بمعنى «الحيازة على حق في شيء معين» (I, p. 7).

هذا الكلام بعيد عن أن يكون، وببساطةٍ، تكراراً للتحليل الذي سبق أن قدّمه خصم سواريز الكبير جون مير، ذو إن ما سعى إليه سواريز هو أن يبيّن أن هذا النوع من التفكير في تصوّر الحق (ius) ذو وجود ضمني في القانون المدني، وقد استشهد به، بوضوح، في نقاط عدة، في العهد القديم. وعندما يتحوّل ليقدم لنا أمثلةً، فإن بحثه يذكرنا كثيراً بالتحليل الذي واجهناه في كتاب مير **أسئلة**

(*Questions*) وكتابه **تاريخ** (*History*). فمثل مير، قال سواريز، إننا حيث نتكلم عن «ملكيتنا حقاً في شيء»، فإن ما يجول في عقولنا، بشكل أساسي، هو فكرة «ملكية سلطة معينة» عليه. ومثل مير، كان مَثَله الرئيسي مسألة «المالك، الذي يمكن بهذا المعنى القول إنه يملك حقاً في ممتلكاته» (I, p. 6).

كان قبول سواريز هذا التعريف ذا أهمية عظيمة لنظريته السياسية، لأنه تبع مير وألمان، أيضاً، في تطبيق تلك النظرة الذاتية للحقوق طريقة للإجابة عن ما دعاه «المسألة الكبرى»، مسألة ما إذا كان يمكن القول أن لرعايا حاكم مستبد الحق في مقاومة حكمه. وقدّم سواريز بحثه الرئيسي في هذه المسألة، وهو في سياق هجومه على يمين الولاء لجيمس الأول، الذي كان الموضوع الرئيسي لكتابه الضخم **دفاع عن الإيمان الكاثوليكي والرسولي** (*Defence of the Catholic and Apostolic Faith*). وتحوّل، في نهاية المطاف، إلى البحث في المسألة، في نهاية الكتاب الأخير، عندما كان ينظر في ما إذا كان الشعب الإنجليزي ملزماً بيمين الولاء الذي أعلنه الملك الهرطوقي. وكما حصل في البحث الذي أجراه ألمان في كتابه **إعادة تفكير** (*Reconsideration*)، أجاب سواريز عن السؤال من طريق إنشاء مماثلة بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات. وتماماً مثل ما يحصل في حالة الشخص الفرد، أكّد سواريز «على أن الحق في الحفاظ على حياة الإنسان هو أعظم الحقوق»، كذلك في حالة الدولة «عندما يهاجمها الملك بقصد تدميرها ظلماً وقتل المواطنين» لا بدّ من وجود حق مماثل في الدفاع عن النفس «يجعل مقاومة المجتمع للأمير مشروعة، وحتى قتل الأمير، إذا لم تتوفر له وسائل أخرى للحفاظ على نفسه» (II, p. 287).

حرّك سواريز هذه العقيدة بغية وضع حدود دقيقة لإمكانية

المقاومة المشروعة. فأكّد قائلاً إنه إذا لم يكن الحاكم، فعلياً، «منخرطاً في حرب عدوانية مصممة لتدمير الدولة وقتل أعداد كبيرة من المواطنين»، وإن ما يحصل هو «مجرد الإضرار بالدولة بطرق أخرى أقل أذى»، عندئذٍ، «في تلك الحالة، لا يوجد مبرر للدفاع عن المجتمع عن طريق القوة ضد حياة الملك أو بخيانته». فعندما لا تكون حياة المجتمع « مهدّدة بالخطر، فعلياً» عليه أن يعاني بصمت (II, p. 287). ومع ذلك كان واضحاً في تأكيده على أنه إذا كان المجتمع ككل في خطر، فإن حقه في الحفاظ على حياته ضد التدمير اللاقانوني يخوّله، ومن دون أدنى ريب، أن يقاوم. هذا التطبيق الراديكالي العالي للنظرية الذاتية قدمها، أول من قدمها، سواريز، في موضع سابق في كتابه **دفاع** (*Defence*)، وذلك، في سياق عرضه اعتراضاته على شرح جيمس الأول لسيادته (I, p. 189). وأعلن سواريز أن على الرغم من أن المجتمع «قد يكون نقل سلطته إلى ملكه»، كما زعم جيمس، «فإنه يظل محتفظاً بحقه في الحفاظ على نفسه» (ius suum conservare). وهذا يعني أنه «إذا حوّل الملك سلطته إلى طغيان» بشكل صار حكمه معه «ضاراً بالدولة كلها بصورة بارزة» عندئذٍ، سيكون مشروعاً أمام «المجتمع أن يستعمل سلطته الطبيعية دفاعاً عن نفسه» (I, p. 190). وتكرّرت النتائج ذاتها، لاحقاً، في الفصل المتعلق في ما إذا كان واجب شعب إنجلترا أن يقبل أيْمان الولاء الجديدة. ونبّه سواريز، من جديد، قائلاً إن «سلطة خلع الملك لا يمكن استخدامها إلاّ «طريقة دفاع عن النفس عندما يصير من الحيوي للدولة أن تحافظ على نفسها» ضد دمار وشيك (I, p. 290). ثم يحاجج، من جديد، قائلاً إنه إذا كانت حياة أفراد المجتمع في خطر حقيقي، «فحالتئذٍ، تصير مقاومة أفراد الشعب شرعية، انطلاقاً من حقهم الطبيعي» (ex vi iuris naturalis). والسبب هو أن الحق في الحفاظ على النفس هو حق «لا يمكن أن يتخلّى

عنه أي عقد اجتماعي» - كما عبّر عن ذلك هوبز، لاحقاً، في كتابه **لوياثان** (p. 272). وهذا، بدوره، يعني «وجوب أن يفهم دائماً أن يكون المجتمع معفياً من قيود العقد الأصلي الذي نقل فيه سلطته إلى ملكه»، بحسب النتيجة التي توصّل إليها سواريز (II, p. 290).

أخيراً، أثار سواريز المسألة العملية الخطيرة التي نشأت من ذلك التطبيق لنظريته في الحقوق، وهي: مسألة الجهة الاجتماعية التي لها الحق في مقاومة الأمير المستبد وخلعه. وكما كنا قد رأينا، لم ينجح مير وألمان في التعبير الحاسم عن هذه النقطة، وظهرا، أحياناً، أنهما كان ميّالين إلى وضع جواب شعبي دراماتيكي مفاده أن الحق يجب أن يكون، وفي جميع الأوقات، في الكيان الشعبي كله. غير أن سواريز قطع كل شك عندما قال إن الحق لا يمارس إلاّ بعد القيام في أكثر أنواع التفكير المتأني من قِبَل مجلس ملائم تمثيلي «للدولة كلها» (II, p. 290)، وليس إلاّ بعد أن تقوم هذه السلطة في أخذ «الرأي الشعبي والمشترك»، وبعد أن تتيقّن من أن العمل المقترح مقبول من المدن المختلفة في المملكة، وبعد استشارة مواطنيها القياديين يمكن القيام، أخيراً، بفعل الخلع من السلطة بصورة شرعية (II, p. 290).

النظرة المطلقة

على الرغم من وجود عناصر راديكالية عديدة في النظرة السياسية للمنظِّرين المضادين للإصلاح الديني، وعلى الرغم من إسهام هؤلاء إسهاماً لا ريب فيه في تطور الفكر الدستوري اللاحق، فمن المبالغة الكبيرة التفكير في أن أولئك الكتّاب كانوا المنشئين للنظرة «الديمقراطية» الحديثة إلى السياسة. فتأويل كتاباتهم في ذلك الشكل معناه تجاوز الحقيقة المفيدة أنهم، رغم استعدادهم لتبنّي

سِماتٍ مختلفة من نظرية السلطة العليا، فإنهم لم يكونوا أقل اهتماماً لمعارضة ما اعتبروه المفهوم الشعبي المتطرف للسيادة، الذي بدأ أتباع بارتولوس وأوكام في صياغته.

يمكن ملاحظة هذا الجانب من نظرتهم، بوضوح، في شرحهم الكنيسة وعلاقتها المناسبة بالمجتمع السياسي. وكان أحد انشغالاتهم متمثِّلاً في شجب فكرة مارسيليو بادوا الهرطوقية المفيدة وجوب أن تكون السلطة القمعية كلها مدنيةً، بالتعريف، لذا لا يمكن اعتبار الكنيسة سلطة قضائية، إطلاقاً. فبدأ فيتوريا تحليله للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية في **محاضرة عن سلطة الكنيسة** بهجوم كاسح على «أولئك الذين يستثنون الحكام المدنيين من سلطة القضاء الكنسي إلى درجة لم يترك شيء في طريق السلطة الكنسية، حتى القضايا الروحية ذاتها أحيلت إلى المحاكم المدنية ليُبَتَّ فيها هناك» (pp. 61 - 62). فكانت نظرته التي كررها جميع المنظِّرين المضادين للإصلاح الديني هي كما يلي: بما أن «الأمراء المدنيين يجهلون العلاقة بين الأمور الروحية والأمور الزمنية، لذا لا يمكن أن يُعهد إليهم النظر في القضايا الروحية». وهذا معناه، في ذلك النطاق، على الأقل، وجوب أن تبقى المنطقة الزمنية تابعة إلى المنطقة الروحية، وأن «البابا يجب أن يكون قادراً على فعل أي شيء ضروري للحفاظ على الأمور الروحية وإدارتها» (pp. 61 - 62).

وكما أكَّد المنظِّرون المضادون للإصلاح الديني على تلك النظرة الأرثوذكسية التي اعتبرت الكنيسة حكومة (regnum)، فإنهم أدخلوا تحفّظاً حاسماً في حجتهم الخاصة بالسلطات القضائية المتوازية في الكنيسة وفي الدولة المدنية. فقد مال أوكام وتلاميذه إلى القول إن نفيهم أي سلطة مباشرة للبابوية للتدخل في الأمور الزمنية، معناه موافقتهم على حق أي حاكم مدني اعتبار نفسه مستقلاً داخل

منطقته. وبخلاف ذلك كان: عندما استمر التومائيون في التأكيد على الرأي القائل بحكم الكهنة، وأنه، حتى إذا لم تكن للبابا أي سلطة مباشرة للسيطرة على الأمور الزمنية وإدارتها، فيجب أن يكون مسموحاً له أن يملك سلطات غير مباشرة ذات طابع واسع للغاية.

صحيح القول إن جميع التومائيين لم يدافعوا عن هذه النظرية عن قناعة عظيمة. فعلى سبيل المثال، أذكر بيلارمين الذي طرح شكوكاً معينة حولها في بحثه **البابا الأعلى**، كما شجب بقوة الفكرة - التي قدّمها فيتوريا، سابقاً - المفيدة أنه لا يمكن رسم خط فاصل واضح بين السلطة المباشرة والسلطة غير المباشرة. وقال مؤكداً إن «المسيح، الذي عاش كأي إنسان على الأرض، لم يقبل أي سلطان زمني ولم يرغب فيه»، وخلص إلى القول: بما أن البابا هو وكيل المسيح على الأرض، فإن مدى سلطته يجب أن يكون محدوداً بطريقة مماثلة (p. 148). والواضح أن البابوية نفسها اعتبرت تحليل بيلارمين بمثابة تنازل مفرط: فعلى الرغم من إدانة جامعة السوربون [وبعدها بوسيه (Bossuet)] لكتاب **البابا الأعلى** بوصفه مؤيداً سلطة البابا المطلقة، فقد عدّه البابا سكستس الخامس (Sixtus V) هرطقةً، ووُضِعَ في قائمة الكتب الممنوعة (Brodrick, 1928, I, pp. 270 - 276). وفي المقابل، إذا تحولنا إلى كتابات فيتوريا أو سواريز نجد أن نظرية السلطة البابوية غير المباشرة قد عُرضت بأسلوبٍ أقوى وأشمل. فقد أكّد فيتوريا في **محاضرة عن سلطة الكنيسة** على أن السلطة التي يمسك بها البابا بطريقة «غير مباشرة» (mediante) «على جميع الأمراء وسيلةٍ لتحقيق الغايات الروحية للكنيسة» تمثل «شكلاً من أشكال السلطة الزمنية، وبدرجة عالية» (pp. 76 - 77). وأضاف قائلاً، علينا ألاّ نفترض أن «هذه السلطة الزمنية لا يمكن ممارستها إلا بطريقة غير مباشرة» لأن «البابا بإمكانه، أيضاً، ممارسة السلطة

الزمنية مباشرة» إذا تعرضت مسألة روحية حيوية إلى الخطر (p. 77). وعرض سواريز العقيدة ذاتها، عقيدة السلطة «غير المباشرة»، في كتابه **دفاع عن الإيمان الكاثوليكي والرسولي** داعماً لها بطريقة مقيتة، حتى نُسب إليه ابتداع حجتها، أحياناً. (انظر مثلاً Wilenius, 1936, p. 113). فقد اعتبر مسألة حق البابا في العمل غير المباشر أنه «الجوهر والمسألة الرئيسية في الجدل النزاعي» حول يمين ولاء جيمس الأول (I, p. 281). فردّ بالقول: إن البابا مخوّل «بممارسة سلطة قمعية على الأمراء الزمنيين» بطريقتين متمايزتين (I, p. 281). الأولى هي التي «حتى مارسيليو من بادوا لم يتعجل في إنكارها» أفادت أن «البابا يقدر أن يقمع الأمراء الملوك، وبخاصة الهراطقة منهم، بعقوبات الحرم الكنسي وحتى الحرم من شِراكة المؤمنين» (I, p. 283). الطريقة الثانية هي في القول: إن «سلطة البابا تمتد، أيضاً، لتشمل قمع الملوك عن طريق عقوبات زمنية، وحتى حرمانهم من ممتلكاتهم» (I, p. 286). تلك النتيجة الأخيرة - وهي ذروة هجومه على جيمس الأول - بنيت على نظرته إلى البابا المفيدة أنه الراعي الذي أعطي وصية مقدسة هي: «أطعم خرافك» (I, p. 286). ورأى سواريز أن ذلك عنى أن «مسؤولية البابا لا تقتصر على ضبط الخراف الضالّة وإعادتها إلى الحظيرة، وإنما هي، أيضاً، طرد الذئاب والدفاع عن قطيعه ضد أعدائه» (I, p. 286). وهذا معناه، عبر التشبيه، أن المسؤولية «تقع على البابا ليدافع عن رعايا أمير هرطوقي، وتحريرهم من أي خطر ظاهر» وذلك لسلامة أرواحهم (I, p. 286). ويتبع ذلك، بحسب استنتاج سواريز، أن على البابا أن يكون قادراً على استخدام سلطته الزمنية غير المباشرة بطريقة ترمي إلى «خلع أمير، وحرمانه من سلطانه لمنعه من إيذاء رعاياه، وحلّ رعاياه من أَيْمان ولائهم له» (I, pp. 286 - 287).

الحثُّ ذاته على وضع حدود للمذهب الراديكالي المتطرف للنظريات الدستورية القائمة يمكن ملاحظته بوضوح أكبر في التحليل التومائي للمجتمع السياسي. وكما كنا قد رأينا، ناقش بارتولوس وتلاميذه، وعددٌ من أتباع أوكام قائلين، إن جميع السلطات التي تفوَّض إلى الحاكم في تدشين دولة شرعية لا بدّ من أن تكون، أصلاً، في أيدي أفراد الشعب أنفسهم. فاستنتجوا وقالوا إن الذي حصل في عملية تأسيس الدولة هو أن المواطنين لم يعطوا حكامهم أي سلطات أعظم مما يملكون هم أنفسهم، أي: كان كل ما فعلوه مجرد نقل حقوقهم الموجودة لتمارَس نيابة عنهم، وفي هذه الطريقة يضمنون أن يظل حاكمهم رئيساً مفرداً (minor universis)، أي كون مركزه مركز مدير (rector)، أو وكيل (minister) للمجتمع. بخلاف ذلك ما فعله التومائيون الذين أنشأوا نظرة عن المركز القانوني إلى الحكام تتناقض مع هذا التحليل في كل نقطةٍ، وعن عمد.

يمكن الوقوع على هذا القصد، وفي أوضح ما يكون، في الشرح الذي وضعه سواريز عن سلطة المجتمع في سنّ القوانين، وهي موضوع الكتاب الثالث من كتابه **الشرائع والله صانع الشرائع**. فقد بدأ بقوله في الفصل II إنه «يمكن النظر إلى الجمع من البشر بطريقتين مختلفتين». فيمكننا اعتباره «تجمعاً في كيان سياسي واحد عبر موافقة مشتركة» وذلك «لتحقيق غاية سياسية معينة». كما يمكننا أن نعتبر الجمع «مجرد مجموع من الشعب» الذي «لا يؤلّف كياناً سياسياً، بأي معنى، لذا فهو لا يحتاج لحاكم أو رئيس مفرد» (I, p. 165). وحالما رسم سواريز ذلك التمييز صار قادراً على صياغة نتيجته الكبرى الأولى، وهي: طالما كنا نفكر في البشر كونهم مجرد مجموع، لا أعضاء مجتمع سياسي، فمن الخطأ «الكلام عن أن

سلطة وضع القوانين موجودة فيهم». فهم «لا يملكون رسمياً، ولا بالمعنى الصحيح» مثل تلك السلطة، «لكنهم يحوزون إمكانيتها وحسب، إذا جاز الكلام» (I, p. 165; Costello, 1974, pp. 45 - 46).

في الفصل الثاني عزّز سواريز شرحه قائلاً: حالما يوافق المجتمع على إنشاء مجتمع سياسي حقيقي، فإن عملية تنصيب حاكم تُدخل أعضاء المجتمع، في الوقت ذاته، في عملية خلق نوع جديد من السلطة فوقهم هي سلطة الحكم، أي سلطة الحاكم الذي يضع القوانين ويستخدم سيف العدالة. وبدأ بالتكرار المفيد أن تلك السلطة هي السلطة «التي لا تظهر مباشرة في الطبيعة البشرية، لأنها لا تظهر أبداً إلاّ عندما يتجمع الناس في مجتمع «كامل» ويتّحدون سياسياً» (I, p. 167). ثم قال إن «لحظة تأليف هذا الكيان السياسي» هي، أيضاً، اللحظة التي فيها تبدأ تلك السلطة الجديدة» في الإقامة فيه مباشرة، وبقوة العقل الطبيعي» (I, p. 167). وقد سمح ذلك الشرح إلى سواريز باستخلاص نتيجته الكبرى الثانية، وهي: «إن الكيان السياسي للبشر، وعبر عملية وجوده ذاتها، لا يملك سلطة لحكم نفسه ليس غير ولكنه يملك، في النتيجة، سلطةً على أعضائه، أيضاً، وبالتالي نوعاً خاصاً من السلطان عليهم (I, p. 167).

بعد إعادة تأكيد سواريز على التمييز التومائي التقليدي بين المجتمعات الطبيعية والمجتمعات السياسية، صار قادراً على أن يحوّل نقاشه، أخيراً، ضد أولئك الذين سعوا إلى التأكيد على الرأي الشعبي الراديكالي المفيد أن مركز الحاكم في المجتمع الذي يحكمه لا يمكن أن يكون معادلاً للأعضاء مجتمعين، وإنما هو عضو مفرد ليس إلاّ (Costello, 1974, pp. 64 - 65). وفي هذه النقطة، كان سواريز مكرراً نتيجةً كان جميع المنظِّرين المضادين للإصلاح الديني سبق أن أكَّد عليها. كما سبق أن ذكر فيتوريا في **محاضرة في السلطة**

المدنية ما يلي: «لما كانت هناك سلطات عديدة غير موجودة» في المجتمع الطبيعي، وبخاصة السلطة القضائية المخوَّلة «قتل الإنسان». فإن النتيجة التي تتبع هي أنه، بعد تعيين ذلك الشكل من أشكال السلطة إلى حاكم عند تدشين الدولة، «يجب أن يكون الحاكم فوق المجتمع، وكذلك فوق كل عضو فيه» (p. 193) وبخاصة السلطة القضائية المخوّلة «قتل الإنسان». ووافق دو سوتو على الحجة القائلة: «بما أن الحاكم هو رأس جسم الدولة كله» فإنه «يجب، نتيجة لذلك، أن يكون أعظم من جميع أعضائه مجتمعين وأيضاً «أعظم من جميع مواطنيه منفردين» (fo 106a). وقد ألمح سواريز إلى تلك الحجج السابقة في الفصل الرابع من الكتاب الثالث - وذلك في سياق استخلاصه «نتائج» من الفصلين السابقين - ومضى إلى التأكيد على الافتراضات التي تقع في أساسها والخاصة بسلطة الحكام في المجتمعات على من يحكمون» (II, pp. 168 - 169). وكانت النتيجة الرئيسية التي استخلصها تفيد ما يلي: «عندما ينقل مجتمع سلطته إلى أمير» فهو «عندئذٍ، قادر على استعمال هذه القوة كأنه مالكها الحقيقي»، فيجب معاملته، نتيجة لذلك، معاملة «أعلى» و«أعظم» من الجسم الشعبي كله (I, p. 171).

كما طوّر كثيرون من أتباع بارتولوس وأوكام نظرةً راديكالية إلى مركز الحكام، فإنهم مضوا إلى اعتناق نظرية راديكالية مماثلة تتعلق بالسلطات التي يملكها المجتمع على الحاكم، بعد تشكيل الدولة. وكما رأينا، حاججوا قائلين: إن أفراد الشعب لم يتخلّوا عن سيادتهم الأصلية، وإنما فوّضوها لتمارَس باسمهم، وحدهم. واستنتجوا قائلين إنه يجب أن يكون المجتمع قادراً، وفي جميع الأوقات، على إلزام حاكمه على إطاعة القوانين الوضعية. والواضح أن أحد الهموم الكبيرة عند المنظِّرين المضادين للإصلاح الديني، في مجال تطوير نظراتهم

الخاصة بسلطة المجتمع معاكسة وإبطال ما اعتبروه نتائج ذات تدمير كبير لذلك المفهوم للسيادة الشعبية[4].

كان البيان الأوفى عن الهجوم المضاد التومائي من صنع سواريز، الذي تناول المسألة في الفصل الرابع من الكتاب الثالث، من كتاب **الشرائع والله صانع الشرائع**، عندما كان في سياق ذكر نتائج نقاشه سلطة صنع القوانين (I, p. 171). فبدأ من الاعتراف أن بعض المراجع قال إن «وضعية جميع الذين يمارسون السلطات التشريعية الإنسانية هي مجرد «وضعية مفوَّضين» (I, p. 171). واختار بانورميتانوس من بين الثيولوجيين الذي قبلوا ذلك التأويل الذي ذكر في تفسيره مراسيم شعب بيزا أن أفراد ذلك الشعب «فوّضوا» سيادتهم لتمارس بالنيابة عنهم (I, p. 171). غير أن أفعل المنافحين عن تلك الحجة، بحسب الكلام الواضح لسواريز، كان بارتولوس ساكسوفيراتو (Bartolus of Saxoferrato). وفي استشهاده بتعليق بارتولوس على مجموعة القوانين والمراسيم (*The Digest*) ذكر سواريز أنه، استناداً إلى ذلك التحليل، يمكن للمجتمع «أن يحتفظ بالسلطة الجوهرية»، و«يفوّض هذه السلطة للأمير» الذي «يمكنه، بدوره، أن يفرّع تفويض السلطة المعينة له» لأنه ليس المالك الأخير لها، وإنما هو «حائز عليها مفوّضاً» لكي يستخدمها «وفقاً لإرادة المجتمع» (I, p. 171).

---

(4) لا ريب في أن ذلك القصد الإضافي قد عتّم عليه في أبحاث حديثة عدة، وقد يكون مردّ ذلك تحليل فيغيز (Figgis) الكلاسيكي الممتاز للنظريات اليسوعية في كتاب **من غيرسون إلى غرتيوس** (From Gerson to Grotius) فقد أكّد فيغيز على القول إن سلطة المجتمع على حاكمه، عند اليسوعيين يعبر عنها بالقول، إنه «مفوَّضها» - وهذا القول فيه رأي على درجة عالية من التضليل وقد كرره عددٌ من المفسِّرين الحديثيين. انظر: Figgis, 1960, p. 201, Fichter, 1940, p. 306, and Hamilton, 1963, pp. 160, 162.

بعد إعلانه عن أطروحة بارتولوس، ردّ سواريز، ومن غير تردد، قائلاً: «إذا كان يُفهم من هذا التحليل أنه يشير إلى الإمبراطور، أو الملوك أو الأمراء الآخرين، فإنه يشكل عقيدة خاطئة (I, p. 171). والسبب هو أنه، في جميع تلك الحالات، «تمّ نقل سلطة المجتمع بصورة مطلقة» إلى الحاكم (simpliciter translata est)، بحيث «لا يمكن القول أنها معه على صورة تفويض، ليس إلاّ» (I, p. 171). وينتج عن ذلك أننا لا نستطيع أن نصف عمل المجتمع المتمثِّل في «نقله سلطة الدولة إلى الأمير» أنه عمل تفويضي يُبقي المجتمع ذاته المسيطر الأخير. فبخلاف ذلك، نحن ملزمون على الموافقة على أن «مثل ذلك النقل ليس عملاً تفويضياً، بل هو نوع من التخلّي (non est delegatio sed quasi alienatio)، نتيجته أن الحاكم يكون «قد منح سلطة مطلقة ليستخدمها هو أو وكلاؤه بأي طريقة يراها مناسبةً (I, p. 171).

أخيراً، هناك نتيجة إضافية لسواريز مفادها أنه لا يمكن القول أن أي حاكم مقيّد بقوانين المجتمع الذي يحكمه. وقد عُبِّر عن هذه النتيجة المتضمّنة في الفصل الاختتامي للكتاب الثالث الذي عنوانه: «ما إذا كان واجب المشرِّع أن يطيع قوانينه» (I, p. 288). وتمثّل أول استشهاد لسواريز بما وصفه هو أنه «النظرة العامة» عند المحامين المدنيين والمفيدة ما يلي: «بما أنه ليس هناك من هو أعلى من الأمير» فالنتيجة التي تتبع هي: «لا وجود لمن يجبره»، على الرغم من الرغبة في القول: «عليه في ضميره أن يطبق القوانين التي نشرها» (I, p. 289). بعد ذلك يتقدم للدفاع عن الرأي القائل إن «النظرة العامة هي، أيضاً، النظرة الصحيحة» (I, p. 296). وذكر موافقاً على المثل المشهور للأكويني والمفيد أن «القوانين الوضعية لا تُلزم الأمير» إذ «ليس هناك من هو أعلى منه»، ولا معنى للكلام عنه بأنه «يُقيِّد

نفسه» (I, p. 292). وعلى الرغم من أنه وافق القانونيين على أن واجب الأمير الأخلاقي أن يطيع القوانين التي يضعها، فإنه انتهى إلى المصادقة القوية على رأيهم الأساسي المفيد أنه إذا لم يفعل الأمير ذلك، فلا يمكن عمل شيء لعدم وجود من يستطيع أن يُكرِه الأمير أو يقاضيه (I, p. 295). لذا، لم يكن سواريز أقل من الأكويني في الأخذ بفكرة «أن الأمير يجب أن يكون legibus solutus، أي حراً من السلطة القمعية للقوانين الوضعية» (I, p. 296).

كان الهدف من ذلك الهجوم المضادّ على نظرية بارتولوس في السلطة العليا أن تكون لها أهمية أيديولوجية وفكرية قيّمة. فرأى سواريز أن العمل الذي يقوم به شعب حرّ في تنصيبه حاكماً يجب تأويله - على طريقة غروتيوس وهوبز، لاحقاً - أنه عمل إلغاء لسيادته الأصلية، وليس مجرد عملية نقل للسلطة. وعلى المستوى الأيديولوجي، تمثّلت أهمية ذلك الرأي في أنه نفع في تكييف نظرية القانون الطبيعي في الدولة، في تأكيدها حرية الشعب الأصلية مع المناخ السياسي في أواخر القرن السادس عشر في أوروبا الذي تزايد التأكيد فيه على سلطات الأمير المطلقة. أما على المستوى الفكري، فحصلت نتيجة لا تقل أهمية، تمثّلت في إنشاء قاموس من التصوّرات مع نمطٍ من الحجج السياسية المرافقة تبنّاها وطوّرها غروتيوس وهوبز، وبوفندورف (Pufendorf) وخلفاؤهم وذلك في عملية بناء النسخة الكلاسيكية الممتازة لنظرية القانون الطبيعي للدولة، في مجرى القرن الذي تلا.

قراءات إضافية

(1) *Vitoria*. The standard biography is by Getino, 1930. Mesnard, 1936, includes a useful outline of Vitoria's political thought. The key concepts are valuably discussed in Hamilton, 1963, and there is a good general survey in Fernández-Santamaria, 1977, with a full

bibliography. On Vitoria's theory of international law, see Scott, 1934. On his theory of Empire, see Hanke, 1949 and 1974, and for a more detailed account see Baumel, 1936.

(2) *Suárez*. Copleston, 1953, contains an outline of Suárez's general philosophy. For surveys of his political thought, see Mesnard, 1936, Book VI, Ch. 3 and Hamilton, 1963. For a fuller account see Wilenius, 1963. There is also a good deal of relevant material in Costello, 1974 and in Gierke, 1934, the classic study of natural-law theories of the State. Two illuminating articles: Romeyer, 1949, discusses Suárez's view of the state of nature, and Jarlot, 1949, his theory of absolutism.

القسم الثالث

الكالفنيّة ونظريّة الثورة

الفصل السابع

واجب المقاومة

في عام 1554 طلب جون نوكس (John Knox) مقابلة مع هنريتش بولنجر (Heinrich Bullinger)، خليفة زفينغلي (Zwingli) في زوريخ لكي يضع أمامه بعض المسائل الباعثة على القلق العميق، والمتعلقة بحدود الواجب السياسي. وكان أحد أسئلة نوكس السؤال الآتي: «ما إذا كان يجب طاعة الحاكم الذي يفرض تطبيق الوثنيّة ويدين الدين الحقيقي» (p. 223)[1]. والواضح أن بولنجر كان مذعوراً مما يمكن أن يتضمنه البحث، فأجاب قائلاً: إنه «من الصعوبة بمكان الكلام» على مثل ذلك الموضوع، وأنه في حاجة إلى أن تكون لديه «معرفة دقيقة بالظروف» قبل أن يتمكن من أن يقدم أي نصيحة، وحتى إذا استطاع، فسيكون «من الحماقة الكبيرة» قول «شيء محدّد في الموضوع» (p. 225). ولم يكن الشعور بالرعب عند بولنجر مفاجئاً، وكذلك شعور نوكس بالإلحاح. ذلك لأن نوكس أثار السؤال على خلفية المخاوف المتزايدة على مستقبل الإيمان البروتستانتي كله.

---

(1) للاطلاع على زيارة نوكس (Knox)، انظر: Burns, 1955, pp. 90- 91 و Ridley, 1968, pp. 178 - 179. وللاطلاع على أسئلة نوكس وأجوبة بولنجر (Bullinger) انظر: Knox, *Certain Questions* في مراجع المصادر الأولية.

فبعد سنوات من التردّد والتسويات تحوّل الحكام الكاثوليك في شمال أوروبا، بعنفٍ، ضد الإصلاحيين. وعندما طرح نوكس أسئلته المؤلمة، كانوا قد انخرطوا في تطبيق سياسة إعادة فرض الوحدة الدينية، بالقوة.

كانت ألمانيا أول بلاد خبرت ذلك النوع من الارتداد في الرأي (volte face). فبعد تخلّي تشارلز الخامس عن أي مساعٍ إضافية للتفاوض مع الأمراء في عصبة شمالكالديك (Schmalkaldic League)، حرّك جيوشه إلى جنوب نهر الراين، في عام 1543، وبدأ يضع خططاً لحرب مقدّسة ضد الهراطقة. وكان أول ما فعل هو توقيع اتفاقية سرية ضد اللوثرية مع فرانسيس الأول، ضامناً مطاوعته، أو حياده في الحد الأدنى، وبعد ذلك حصل على وعد مالي وتسليحي من البابا بولس الثالث، وأخيراً، نجح في فصل الدوق البروتستانتي موريس ساكسونيا (Maurice of Saxony) من شركائه الدينيين أن قدّم له أراضي جون فريدريك ساكسونيا (John Frederick of Saxony) مقابل دعمه الحملة الصليبية الإمبراطورية (Elton, 1963, pp. 242 - 248). خلقت تلك الاستعدادت رعباً في وسط عصبة شمالكالديك ما دفعهم إلى القيام بحركة في تموز عام 1546 انتهت بهزيمةٍ سريعة وكلية. وحقق تشارلز نصراً كاسحاً على قواتهم المشتركة في موهلبرغ (Mühlberg) في نيسان عام 1547: فتمّ أسر فريدريك ساكسونيا. وخلال أسبوع أُغرِيَ فيليب هِسْ (Philip of Hesse) للقدوم إلى البلاط الامبراطوري، في عملية احتيال، وتم اعتقاله. بعد ذلك، دعا تشارلز المجلس التشريعي إلى الاجتماع في اوغسبرغ في عام 1548. وفيه أعلن عن «فترة فاصلة»، واعتبرت الكنيسة اللوثرية خارجة على القانون في طول الإمبراطورية وعرضها. وتوفي لوثر في عام 1546، غير أن عدداً من القادة الآخرين في حركة الإصلاح الألمانية - ومن

بينهم بوسر (Bucer) ودرياندر (Dryander) أُجبر على الهروب إلى إنجلترا. وبعد ما يقارب الثلاثين سنة من التلطيف والاستمالة، بدا وكأن الحركة اللوثرية يمكن شطبها (Elton, 1963, pp. 248 - 250).

في أقل من خمس سنوات، حصل لاحقاً توقّف مفاجئ لحركة الإصلاح الديني في إنجلترا. وعند وفاة هنري الثامن في عام 1547 تمكّن البروتستانتيون من الوصول إلى السلطة، عملياً: فهناك عددٌ من المصلحين المعروفين صاروا أساقفةً، من بينهم هوبر (Hooper) ورايدلي (Ridley) وبونيه (Ponet)، وراح الوليّ على العرش سمرست (Protector Somerset) يطلب النصح والمشورة حول الإصلاح الكنسي من كالفن نفسه (Elton, 1955, p. 210; Walzer, 1965, p. 62) وعندما اعتلت ماري العرش بعد أخيها في عام 1553، حدث تغيّر مفاجئ ومدمِّر. فقد عكست الجلسة الأولى للبرلمان جميع تشريعات الكنيسة التي حصلت في الحكم السابق. وأُلقي القبض على كرانمر بتهمة الخيانة العظمى، وعاد ريجينالد بول من نفي العشرين سنة ليحتلّ مركزه رئيساً لأساقفة كانتربري (Canterbury) (Schenk, 1950, pp. 128 - 130) وأزيح ما ينوف على ألفين من الكهنة ذوي الرواتب من وظائفهم في عام 1554. وفي السنة التي أعقبت أمر قاضي القضاة ستيفن غاردنر ببداية الاضطهادات التي أكسبت ملكته، في ما بعد، لقب «ماري الدموية» في أوساط أجيال من البروتستانتيين (Loades, 1970, pp. 138 - 166). وقد نجح كثير من الإصلاحيين القياديين في الهروب إلى سويسرا، إلاّ أن ما يزيد على 300 تمّ القبض عليهم وأحرقوا، ومن بينهم هوبر، ولاتيمر، ورايدلي، وكرانمر نفسه (Loades, 1970, p. 232). وكما حصل في ألمانيا، بدا الأمر وكأن الكنيسة الكاثوليكية قد تتمكّن من القضاء على خصومها بالقوة.

في ذلك الوقت تعرضت حركة الإصلاح الديني في اسكوتلاندا إلى أزمة شبيهة. فخلال الأربعينيّات (1540s)، ونتيجةِ لصعود الإنجليز

بعد انتصارهم في سولوي موس (Solway Moss)، تمكّن الاسكوتلانديون من تحقيق إصلاح ديني «كامل وإلهي» مؤيّدين ببركة حكومتهم. فعُزل الكاردينال بيتون (Beaton) من مركزه رئيساً لأساقفة الكاثوليك، وسجن في عام 1543، وفي السنة نفسها صوّت البرلمان الاسكوتلاندي على السماح بتوزيع الكتاب المقدّس باللغة الشعبية المحلية، كما أن عدداً من الوعّاظ المبشّرين اللوثريين شمل، في من شمل، رَفْ (Rough)، وويشارت (Wishart) ووليامز (Williams) بدأ يجذب أتباعاً من الشعب كثيرين (Donaldson, 1960, pp. 30- 31). بعد عام 1547، السلوك العدواني للوصيّ سمرست دفع اسكوتلاندا إلى التحالف مع فرنسا، وكانت نتيجته استعادة الكنيسة الكاثوليكية سطوتها السابقة. وفي عام 1547 حاصرت قوة بحرية فرنسية بروتستانتيين قياديين عديدين في سانت أندروز (St. Andrews)، كما حاصرت المدينة، وحملت معها أكثر مدافعيها صلابة - ومن بينهم جون نوكس - ليعملوا أرقّاء في السفن (Ridley, 1968, pp. 59 -65). وفي عام 1548 حصلت خطوبة ملكة الاسكوتلانديين الشابة الصغيرة إلى أكبر أبناء ملك فرنسا (Dauphin) وبعد الخطوبة غادرت اسكوتلاندا لتُربّى تربية كاثوليكية في فرنسا. وفي عام 1554، أُزيح الوصي على العرش أران (Arran) من منصبه، لتعاطفه مع البروتستانتية، واستُبدل بأم الملكة ماري غايز (Mary of Guise) الكاثوليكية. وفي السنة اللاحقة حصل مثل ما حصل في إنجلترا، عندما بدأت الاضطهادات، وانتهت بمحاكمة المبشّرين البروتستانتيين القياديين في عام 1558 (Brown, 1902, pp. 48 - 49).

في غضون الحقبة الزمنية ذاتها عانت الجماعات البروتستانتية في فرنسا من سلسلة مدمِّرة من الارتدادات. في البداية دغدغَ الإصلاحيين بعضُ الأمل بتحويل البلاط الملكي الفرنسي إلى قضيتهم. فغازل

فرانسيس الأول الهرطقات الجديدة، بينما انشغلت شقيقته مارغريت دانغوليم (Marguerite d’Angoulême) مع إنسانيي الكتاب المقدّس في مو (Meaux)، كما عملت راعية لبعض أتباع كالفن الفرنسيين الأوائل (Salmon, 1975, pp. 85 - 86). غير أن موقف الملك بدأ يتصلّب في نهاية الثلاثينيّات. ففي عام 1540 دعا مرسوم فونتينبلو (Edict of Fontainebleau) أعضاء البرلمان إلى البحث عن جميع أصناف الهراطقة وإعدامهم، وقد طبقت تلك السياسة تطبيقاً كاملاً، وبعنف متزايد، في سنوات حكمه الأخير (Lecler, 1960, II, pp. 24 - 26). وعندما اعتلى هنري الثاني العرش في عام 1547، اشتدّت الاضطهادات. وفي عام اعتلائه العرش، أصدر أسس ما عُرِفَ بـ (Chambre Ardente)، أي محكمة خاصة لمحاكمة الهراطقة، وهي المحكمة التي أصدرت ما يزيد على خمسمائة حكم إدانة خلال سنواتها الثلاث الأولى (Léonrad, 1965 - 1967, II, p. 110). وفي عام 1557 أعلن في مرسوم كومبيين (Edict of Compiègne) أن العقوبة الوحيدة للهرطقة ستكون الموت (Lecler, 1960, II, p. 29). وأخيراً، عندما توفي هنري الثاني في عام 1559 وقعت السيطرة على الحكم في أيدي الغيسيين (Guises) الكاثوليك المتعصبيين الذين صاروا أوصياء على الملك الشاب، فرانسيس الثاني. وفي الحال، أطلقوا موجةً جديدة من الاضطهادات بلغت من الوحشية مبلغاً جعلهم، ينجحون، في غضون سنتين، في دفع البلاد إلى إعصار حرب دينية (Neale, 1943, pp. 46, 57).

نشوء الراديكالية اللوثريّة

السؤال الآن هو: ما كان رد فعل الجماعات اللوثرية والكالفنية وهم يواجهون ذلك التهديد المفاجئ والمتعمّق لوجودهم ذاته؟ إذا تحوّلنا أولاً، إلى الكلام على الرد الكالفني، نجد أن قادتهم، في

بداية الأزمة، لم يكونوا جاهزين للدفاع عن كنيستهم بالقلم أو بالسيف، فظلوا ملتزمين التزاماً ثابتاً بنظرية الطاعة السياسية السلبية، وهي نظرية تشبه كثيراً النظرية التي أنشأها اللوثريون، في الأصل، في سياق العشرينيّات (1520s). وينطبق هذا الكلام، بصورة خاصة، على كالفن نفسه. ففي زمن اندلاع الحرب الدينية الأولى ضد البروتستانت، في ألمانيا، في عام 1546، كان الإعلان الرئيسي الوحيد والمتعلق بالسياسة الذي أنتجه كالفن هو الفصل الخاص بالحكم المدني، في آخر كتابه **مؤسسات الدين المسيحي** (*Institutes of the Christian Religion*)، والذي كان قد نشر لأول مرة قبل ذلك بعشر سنوات. ولم يؤيِّد ذلك الكتاب فكرة مقاومة الحاكم مقاومة جدّية إذا كان يسعى - وبحسب عبارة نوكس - إلى فرض الوثنية أو إدانة الدين الحقيقي الصحيح. فقد تألّف من بيان قاطع، بصورة تامة، عن لزوم الطاعة، وعدم مقاومة السلطات القائمة المستحقة في أي ظرف.

يجدر القول إن عقيدة كالفن القاضية بعدم المقاومة ليست بالعقيدة المتصلّبة كلياً، ومن المبالغة التفكير، كما فعل شينيفيير (Chenevière)، بأن موقفه «لم يسمح بحقوق ضد الحاكم» (Chenevière, 1937, p. 325). فقد كان كالفن سيّد الالتباس المراوغ، وفي جميع الأوقات. فإلى جانب التزامه الأساسي والأكيد بنظرية عدم المقاومة، كان قد أدخل عدداً من الاستثناءات في حجّته. فأولاً، وافق على رأيين كانا مسموحين حتى من قِبَل أكثر الملتزمين بالدفاع عن فكرة الطاعة السلبية. أحدهما، بحسب تعبيره عنه في فقرته الختامية، أفاد «أنه في ما يتعلق بالطاعة التي قلنا إن سلطة الحكام تستحقها علينا، دائماً، أن نضع هذا الاستثناء، ونُعِدُّه أولياً، وهو أن مثل تلك الطاعة يجب ألاّ تبعدنا عن طاعته، ذلك الذي لإرادته

يجب أن تخضع رغبة جميع الملوك (p. 1520). والرأي الآخر الذي سلّم به، والذي أُدخل في كل طبعة من طبعات كتاب **المؤسسات**، بعد عام 1539، أفاد أن الشعب إذا «التمس مساعدة الربّ» فإن الله يستجيب أحياناً ببعثه «منتقمين صريحين علنيين من وسط خُدّامه»، ويسلحهم «بأمره الذي يقضي بمعاقبة الحكمَ الشرير، وتخليص شعبه، المضطَهد بطرق ظالمة، من كارثة بائسة» (p. 1517). وفضلاً عن هذه الآراء الأرثوذكسية، سمح كالفن، أيضاً، باستثنائين آخرين، غير عاديين، لقانونه العام الخاص بالطاعة. الاستثناء الأول شمل إمكانية المقاومة الشعبية للحكام باسم الشعب. وقد قيل، أحياناً، إن هذا الرأي الدراماتيكي والاستراتيجي لم يُضَفْ إلاّ إلى الطبعات الأخيرة لكتاب **مؤسسات**(2)، غير أن الحقيقة هي أن البحث كله موجود في الطبعة الأصلية لعام 1536، وعاد ظهوره، ومن دون تحوير، في الطبعات اللاحقة من الكتاب، ولا ريب في أن الذي حدث، أخيراً، هو أن كالفن، في الطبعة اللاتينية تحديداً لكتاب **مؤسسات** في عام 1559، بدأ في تغيير رأيه. ولم يدفعه ذلك إلى إعلان نظرية في الثورة واضحة لا لبس فيها، ولكن المؤكد هو أنه ولَّد ميلاً عند كالفن إلى «النظر بشزرٍ» إلى إمكانية تبرير المقاومة الفعّالة للحكام الشرعيين، بحسب وصف فيلمر البارع في كتابه **البطريركية** (*Patriarcha*) (p. 54).

بعد أن تُقَدَّر جميع تلك الاستثناءات حقّ قدرها، تظل الحقيقة المفيدة أن موقف كالفن السياسي، والذي لا يقل عن موقف لوثر في كتاباته الأولى، ظلّ، إلى السنوات الأخيرة من حياته، مرتبطاً، وبشكل ثابت، بالعقيدة البولسية، عقيدة عدم المقاومة. ويجدر

(2) انظر على سبيل المثال: Morris, 1953, p. 156 and Kingdon, 1955, p. 95.

التذكير، في هذا المقام، أن الفصل الخاص بالحكم المدني في كتاب **مؤسسات** نشر لأول مرة خلال سنتين من التجارب الاجتماعية الراديكالية التي قام بها جماعة تجديد العماد، وامتدحت في وثائق مثل **اعتراف الإيمان في سكليثيم** (*Schleitheim Confession of Faith*). فبدأ كالفن فصله (p. 1485) بشجب «أولئك المخبولين والبرابرة» الذين «يحاولون، بحنق، أن يقلبوا هذا النظام المؤسَّس إلهياً»، نظام الحكم، كما أن الكثير من نقاشه الذي تلا كانت له صورة معركة جارية ضد افتراضات جماعة تجديد العماد، بما في ذلك نفيهم الحكم، ومذهبهم السلمي، ورفضهم العمليات القانونية»[3]. وللتصدّي لما دعاه كالفن «البربرية الشائنة»، والتي لا تحتمل»، لهؤلاء «المتعصبين»، تحوَّل، بادئ ذي بدء، إلى الدفاع عن ضرورة وإلهية «مركز الحاكم» (pp. 1488, 1489). فبدأ في التأكيد على حقيقة أن «وجود السلطة في أيدي الملوك والحكام الآخرين لم يكن نتيجة ضلال البشر وفسادهم» (p. 1489). واستشهد بالصيغة التي وضعها القديس بولس في رسالته إلى أهل رومة، والتي أكَّد فيها على أن السلطة كاملةً «هي من قضاء الله وأمره، ولا وجود لسلطاتٍ سوى تلك التي قضى الله بوجودها»، لأن جميع الأمراء هم «وكلاء الله»، وهم «ممثِّلو الله، كلياً» (pp. 1489, 1490). وهذا معناه أن كالفن غير معنيّ بالمسائل التي تتعلق بأفضل أنواع الحكم. صحيح أنه وافق، بمزاجٍ أرسطي، قائلاً: «النظام المؤلف من الأرستقراطية والديمقراطية يفوق كل الأنظمة الأخرى، بدرجة كبيرة، لكنه سرعان ما عاد إلى التأكيد على ما اعتبره أهم النقاط وهو في قوله: «على الرغم من وجود أشكال مختلفة» من الحكم،

(3) انظر وعلى التوالي: pp. 1490 - 1491; 1499 - 1500, 1505 - 1508 وقد قيل إن كالفن كان يشير، وفي نقاط مختلفة، إلى *Schleitheim Confession;* pp. 1487n and 1492n.

«فلا فرق بينها من تلك الناحية، وهي وجوب أن نعدّها، جميعها، من قضاء الله وأمره» (pp. 1492 ,1493).

بعد تحليله مفهوم القانون الذي استغرق نصف فصله، تحوّل كالفن إلى البحث في ما تضمنته نظراته من نتائج على العلاقة بمركز الحاكم. وأول تلك النتائج، و«أول واجب للرعايا تجاه حكامهم» هو وجوب «أن يفكروا بمراكزهم تفكير احترام» (p. 1509). وثاني النتائج، عليهم ألاّ يكونوا مطيعين وحسب، بل أن يتجنبوا كل نشاط سياسي غير مبرَّر، مهتمين بألاّ «يتدخلوا في الأمور العامة» أو يهاجموا، عبثاً، مركز الحاكم» (pp. 1510, 1511). غير أن النتيجة الرئيسية كانت وجوب عدم مقاومة أوامر الحاكم، بتاتاً. وكان كالفن شديد التأكيد على هذه النقطة الحاسمة. «لا يخدعنَّ أحد نفسه، هنا، لأن الحاكم لا يمكن مقاومته من دون مقاومة الله، في الوقت ذاته، على الرغم مما يبدو من إمكان الازدراء بالحكم غير المسلّح والإفلات من العقاب، لكن الله مسلّح للانتقام بقوة من ذلك الازدراء الموجّه إليه» (p. 1511).

سلّم كالفن بالقول، إنه، حتى تلك المرحلة، كان مركِّزاً على الحالة التي يكون فيها الحاكم «هو ما يُدعى، حقاً، أنه الأب للبلاد» (p. 1511). ومثل هذا الكلام يترك المسألة مفتوحة وغير محدّدة، مسألة ما إذا كان هناك واجب يقضي بعدم مقاومة مشابه ومستحق للحكام الذين يهملون، إرادّياً، الواجبات المترتبة على مراكزهم أو ينكرونها. غير أن الجواب، في هذه الحالة، لا يقلّ غموضاً عمّا كان من قبل. «فنحن لا نخضع، وحسب، لسلطة الأمراء الذين يؤدون وظائفهم نحونا بشكل صحيح ومخلص كما هو واجبهم أن يفعلوا، بل، أيضاً، نحن نخضع لسلطة جميع الذين لهم سلطة على الأمور،

مهما كانت الوسيلة، حتى لو لم يقوموا بما يعادل مثقال ذرة من وظائف الأمراء» (p. 1512). حتى «الإنسان الشرير، والذي لا يستحق أيَّ احترام»، يجب «احترامه الاحترام ذاته والتقدير عينه من قبل مواطنيه» مثل «احترام أفضل الملوك إذا ما كان ملكاً عليهم» (p. 1513). والسبب يَمْثُلُ في أن الله هو الذي وضع «الذين يحكمون بظلم ومن غير كفاءة» وذلك «لمعاقبة شروريّة الشعب» (p. 1512). وهذا معناه أن الطغاة، أيضاً، قضى الله بهم، عمداً، لتحقيق خططه وهم «ليسوا ممنوحين، أقل من سواهم، بالجلال المقدس الذي فيه وضع الله والسلطة القانونية» (p. 1512). وهذا، بدوره، يعني أنه حتى «إذا تعرضنا لتعذيب وحشي على يد أمير وحشي»، أو «حصلت إغاظتنا لتقوانا من قِبَل من ليس تقياً ومنتهكاً للمقدسات»، فإن الدرس القاسي ذاته يجب تطبيقه، وهو: نحن «غير مسموح لنا بالمقاومة»، وواجبنا أن نُحوِّل خدّنا الآخر، مدركين أنه «لم يُعْطَ لنا وصية» سوى «أن نطيع ونعاني» (pp. 1514, 1516, 1518).

وبخلاف رأي الكالفنيين، لم يصعب على اللوثريين كثيراً الدفاع عن فكرة المقاومة الفعّالة لحاكمهم الشرعي، عندما قرروا إعلان حرب على تشارلز الخامس في عام 1546. وقد سبق لهم صياغة مخزون كبير من الحجج الراديكالية يتعلق بتبرير العنف السياسي، عندما فكروا في إمكانية مقاومة الإمبراطور قبل حوالي ستة عشر عاماً. وكانت تلك الأزمة الأولى قد نشأت من مناورات تشارلز الخامس في المجلس التشريعي في سبيَرْ (Diet of Speyer)، في عام 1529. فعلى الرغم من انشغالاته بفرانسيس الأول، وبالتقدم التركي في العشرينيّات (1520s)، لم يتخلّ تشارلز عن عزمه، الذي كان قد أعلن عنه، أصلاً، في مجلس وورمز (Diet of Worms) في عام 1521، أن يعيد اللوثريين، بالقوة، إلى وحدة الكنيسة الكاثوليكية.

وبدا أن فرصته قد حانت، أخيراً، في عام 1529. فتم تعطيل تهديد غزو فرانسيس الأول: فقد أنزل تشارلز بالفرنسيين هزيمة في حزيران، كانت نتيجتها توقيعهم اتفاقية سلام كامبراي (Peace of Cambrai) في الشهر الذي تلا (Brandi, 1939, p. 279). وفجأة زال التهديد بالغزو من الشرق: إذ أخفق الأتراك في هجومهم على مدينة فيينا، وبدأوا بالانسحاب السريع بجيوشهم عائدين إلى هنغاريا (Grimm, 1954, p. 198). على خلفية ذلك النجاح العسكري المتزايد والنجاح الدبلوماسي، طلب تشارلز من المجلس الإمبراطوري أن ينعقد في سبيَرْ (Speyer)، كما طلب سحب جميع الحقوق التي سبق أن منحت للوثريين. فردّ اللوثريون في القيام باحتجاج رسمي (ومنه كان اسم المحتجين) الذي قُدِّم باسم ستة أمراء وأربع عشرة مدينة، وكانت الروح المحركة في شخص جون ساكسونيا (John of Saxony)، وجورج براندنبرغ - أنسباخ - (George of Brandenburg Ansbach) والشاب فيليب الهسّي (Philip of Hesse) الذي كان، في تلك المرحلة، الأكثر نضالية في وسط الأمراء اللوثريين. غير أن الأكثرية الكاثوليكية لم تهتز بالاحتجاج، وتابعت عملها فوضعت قراراً مجلسياً أصرّوا فيه على التطبيق الفوري، وبالقوة عند الضرورة، لمرسوم وورمز (Edict of Worms) القاضي باعتبار الهرطقة اللوثرية خارجة على القانون (Brandi, 1939, pp. 297 - 303).

في تلك اللحظة، ولأول مرة، واجهت الحركة الإصلاحية اللوثرية مسألة المقاومة الفعّالة. ولم يكن يخالجهم أي شك بمشروعية المقاومة إذا هوجموا من قِبَل أمير آخر، إلاّ أن المسألة الأخطر التي نشأت، حينئذٍ، هي مسألة ما إذا كان تشكيل حلف دفاعي لمقاومة الإمبراطور نفسه عملاً مشروعاً، في حال أُضطر إلى مهاجمتهم بوصفه قائداً للأغلبية الكاثوليكية. أما المبادرة في تلك

اللحظة الخطيرة، فقد اتخذها فيليب الهسّي الذي بدا وكأنه بحث المسائل مع عددٍ من الخبراء القانونيين المتعاطفين. وكانت المحصّلة إعادة بيان بارعة للنظرية الإقطاعية والخصوصية في الدستور الإمبراطوري، النظرية التي، استناداً إليها، قاوم الناخبون الإمبراطور وِنْزِلْ (Wenzel) وخلعوه، في عام 1400، كما كنا قد رأينا. وبحسب تفسير القانونيين الهسّيين، فإن تلك النظرة إلى الدستور مكّنتهم من القيام بعملين أيديولوجيين حيويين، هما: لقد شرعنت فكرة المقاومة المسلحة ضد الإمبراطور، لكنها أيّدت، في الوقت ذاته، الافتراض اللوثري الأساسي المفيد أن جميع السلطات الموجودة هي من قضاء الله. وقد أجمل فيليب نفسه النظرية في رسالتين، في ديسمبر عام 1529، موجهتين إلى مشاركيه الدينيين المحافظين، أمير ساكسونيا الناخب والحاكم العسكري النبيل لبراندنبرغ أنسباخ[4]. واستهلّ رسالته إلى النبيل بالموافقة على أن «السلطات الموجودة هي بقضاء الله». إلاّ أنه تابع فعدّل ذلك الرأي الأرثوذكسي في ناحيتين حاسمتين: أولاً، قال: إن القديس بولس قصد الإشارة إلى جميع حكام المناطق، لذا يجب تطبيق عقيدته على جميع السلطات القضائية الموجودة في مملكة أو إمبراطورية. وهكذا، أعيد إحياء النقاش الجليل بين آزو ولوثير، وطبق، في هذه النقطة، للدفاع عن حق هو حق جميع أمراء المناطق في أن يعتبروا أنفسهم سلطات معيَّنة من الله، تستخدم حق السيف (ius gladii) لصالحها، وليس حقاً مقصوراً على الناخبين. وكان تعديل فيليب الآخر للعقيدة الرسولية هو في قوله: إن جميع تلك السلطات عُيِّنَت لتأدية وظيفة محددة، وهو شرط

(4) للاطلاع على هاتين الرسالتين، انظر: Schubert, 1909, pp. 287 - 289 and Luther, *Letters,* ed. Krodel, vol. 49, pp. 254 - 255.

اعتُبر أنه شمل واجباً يقضي بالإشراف على عددٍ من الواجبات القانونية، واجبات واحدهم تجاه الآخر، وأيضاً، واجب تأمين سعادة وخلاص رعاياهم الذين بين أياديهم. وحالما يدخل هذان التعديلان، فإن فكرة شرعية مقاومة الإمبراطور تتبع مباشرة تبعية النتيجة للمقدمات. لا شك في وجوب أن يكون لأي مستخدم للسلطة العليا الحق القانوني في الدفاع عن نفسه ضد أي انتهاك للاتفاقيات التي قام بها مع سلطة سيادية أخرى. غير أن الذي تمّ تأكيده، حينئذٍ، هو أن العلاقة بين الإمبراطور والأمراء هي مثل تلك العلاقة تماماً، وليست علاقة حاكم بمحكوم. فتكون النتيجة هي أنه إذا تعدّى الإمبراطور حدود وظيفته عن طريق اضطهاد الكتاب المقدّس أو استعمال العنف ضد أي أمير، فإنه يكون منتهكاً الواجبات الملقاة على عاتقه عند انتخابه، لذا يمكن مقاومته، وتكون المقاومة مشروعة[5].

في البداية، لم يحصل شيء نتيجة لخطوة فيليب النضالية. وقد تَمثَّل أحد الأسباب في أن معظم قادة اللوثريين رأى أن التريث بانتظار ما يترتب على الأحداث هو الموقف الأجدى، وبخاصة بعد موافقة الإمبراطور على دعوة مجلس جديد للانعقاد في أوغسبرغ في عام 1530، واعداً بأن يحضره شخصياً، وأن «يتكرّم ويستمع إلى الآراء المختلفة» حول القضية اللوثرية (Brandi, 1939, pp. 303 - 316). غير أن السبب هو أن الثيولوجيين اللوثريين القياديين وجدوا أنفسهم عاجزين عن التغلّب على ترددهم وارتيابهم من فكرة المقاومة الفعّالة (Baron, 1937, pp. 416, 423). وعندما استشار الأمير جون

---

(5) انظر: Schubert, 1909, pp. 288, 289, Luther, *Letters*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254 - 255.

ساكسونيا لوثر عن الرسالة التي تلقّاها من فيليب الهسّي، كان الجواب الذي تلقّاه جواباً محافظاً وصلباً[6]. فقد شجب لوثر، وبوضوح، فكرة لاندغريف التي تفيد أن الإمبراطور لا يزيد على أن يكون «سيد سلطة متكافئة» مع الأمراء، ومؤكداً على ما هو بخلاف ذلك، قائلاً: «إن الإمبراطور، وبلا ريب، هو الحاكم السيّد والأعلى حكومياً من هؤلاء الحكام (pp. 258, 259). ومضى مكرراً النتيجة الأرثوذكسية السلبية المفيدة أنه «حتى لو كان قصد الإمبراطور أن يعمل ضد الكتاب المقدّس بالقوة»، يظل من المحال وغير المعقول «بضمير صالح» أن «تُجلب فرق عسكرية في ساحة الميدان» (p. 257). وقد لجأ الأمير مرة ثانية في أوائل عام 1530 إلى السؤال ذاته، لكنه وجده ثابتاً لا يتزحزح عن موقفه الفكري. قال: «ليس من الصواب في شيء لأي إنسان يريد أن يكون مسيحياً أن يتمرد ضد سلطة حكومته، بصرف النظر عن سلوك تلك الحكومة الصحيح أو الخاطئ»، وحتى «إذا تصرف الإمبراطور صاحب الجلالة بظلم، وعمل بخلاف واجبه ويمينه، فإن ذلك لا يبطل سلطة الحكم الإمبراطوري، ولا يبطل واجب الطاعة (p. 257).

ازداد تهديد الوضع للوثريين، بعد اجتماع المجلس في عام 1530، ورفض اعتراف أوغسبرغ الذي وضعه ميلانكثون (Melanchthon) بأمل الوصول إلى تسوية مع الأمراء الكاثوليك رفضاً نهائياً في شهر آب، عندما أمر تشارلز الخامس أن يقرأ الرفض (Refutation)، وبصوت عالٍ، في المجلس المنعقد، وبعد ذلك رفض

(6) جميع المراجع، هنا، وفي الأسفل، التي تتعلق بالمراسلة بين لوثر وبروك (Brück) وفيليب الهسّي وجون ساكسونيا مأخوذة من: Luther, *Letters,* ed. Krodel, in: *Works,* vol. 49.

الدخول في أي نقاش (Reu, 1930, pp. 124 - 127). وقبل نهاية الشهر الذي تلا أقرَّت الأكثرية الكاثوليكية قراراً يطلب من جميع اللوثريين وجوب العودة إلى الكنيسة قبل عيد الفصح المقبل، كما طلب، في الوقت نفسه، تعليق جميع أعمال التبشير اللوثري (Reu, 1930, p. 133). واختتم المجلس أعماله باتفاق الأمراء الكاثوليك على تشكيل عصبة للدفاع عن الإمبراطورية، وهي الخطوة التي شكّلت، وعن عمد، تهديداً عسكرياً مباشراً للبروتستانتيين. صحيح القول أن عودة ظهور التهديد التركي في عام 1531، وإعادة إحياء التحالف الخطر بين البابا والفرنسيين في عام 1532، لم يعد الدافع إلى ذلك الهجوم في محلّه. ومع ذلك، فإن الموقف في نهاية عام 1530 بدا منذراً بالخطر، ما دفع فيليب الهسّي إلى إحياء فكرة الحلف الدفاعي، وبذلك أحيا المسألة الأساسية، مسألة ما إذا كان من الممكن معارضة الإمبراطور قانونياً. واستناداً إلى معرفته بتأثير لوثر على جون ساكسونيا، كتب فيليب إلى لوثر في أكتوبر عام 1530 مجملاً نظريته الدستورية المتعلقة بالمقاومة، ومحاولاً إقناعه للتغلّب على شكوكه بفكرة العصبة البروتستانتية (pp. 433 - 434). وفي الوقت نفسه، كتب مباشرة إلى جون ساكسونيا، وإلى قاضي القضاة غريغوري بروك (Gregory Brück) (حوالي 1483 - 1547) حاثاً على القبول بمخططه الرامي إلى إنشاء حلف بروتستانتي، وطالباً القبول برأيه الأساسي المفيد إمكانية تبرير المقاومة المسلحة للإمبراطور (p. 430).

في ذلك الوقت شعر جون ساكسونيا بوجود أزمة ملحة، فقرر التشاور مع بروك ومع القانونيين الآخرين حول إمكانية الموافقة على النتائج التي توصل إليها فيليب. وكان الحاصل، في نهاية شهر أكتوبر عام 1530، أن قدّم بروك وإدارته مذكّرة إلى الأمير فيها تبرير نهائي وواضح لفكرة «المقاومة العنيفة» للإمبراطور. ومع أن بروك كان

مستعداً للقبول بالنتائج المتضمَّنة في التفسير الفيديرالي الذي وضعه فيليب للدستور الإمبراطوري، فإنه لم يستخدم هو مثل تلك الحجج الدستورية. فقد فضَّل أن يقيم قضيته، كلياً، على تكييف عقيدة القانون الخاص التي تفيد أن استعمال العنف، في ظروف معينة، لا يشكل أذى. وكما كنا قد رأينا، هناك مواضع عدة في القانون المدني والكنسي حيث يعتبر رفض القوة الظالمة عن طريق الإكراه أمراً مبرراً. أما العقيدة التي اختار بروك أن يستشهد بها فهي المتمثلة في رأي القانونيين الكنسيين القائل بمشروعية مقاومة القاضي الظالم، أحياناً. ولا شك في أن أولئك القانونيين الكنسيين - مثل بانورميتانوس - الذين دافعوا، وبشدّة، عن ذلك الاحتمال كانوا مهتمين، حصرياً، بمسألة العنف القانوني لا العنف السياسي. ولم يكن يلزم سوى التأكيد على أن وضعية الإمبراطور كانت في حاجة إلى قاضٍ يطبق، مباشرة، حجج بانورميتانوس على القضية. فكانت تلك الخطوة التي اتّخذها بروك. وكان عنوان مذكّرته **ما إذا كانت مقاومة القاضي الذي يعمل بطريقة غير قانونية، قانونية** (*Whether it is Lawful to Resist a Judge Who is Proceeding Unlawfully*). وأول ما فعل كان تقديم جواب، في مفردات عامة، واستشهادات كثيرة من القانون الكنسي ربما اختيرت بقصد إدانة الإمبراطوريين من أفواه كتّاب كاثوليكيين معصومين عن الخطأ، وسيجدون من الصعب شجب خبرتهم الموثوقة. فقيل: إن هناك ثلاثة أنواع من القضايا «يمكن فيها مقاومة القاضي بالعنف». النوع الأول، عندما يكون هناك استئناف»، والثاني يكون «عندما يعمل القاضي خارج سلطته القضائية القانونية ويكون الضرر الناجم «كبيراً ومشيناً» و«لا يمكن إصلاحه»، والنوع الثالث يحصل «حيث يعمل القاضي وفقاً لسلطته القضائية لكن بطريقة غير عادلة، والتهمة غير ممكن إصلاحها» (pp. 63 - 65). وقد صادف أن يكون الوضع الأول من تلك الأوضاع مهما لقضية بروك،

غير أن الاعتبار الرئيسي كان من نصيب الإمكانيتين الأُخريين اللتين نظر إليهما بمفردات قانونية دفاع الإنسان ضد القوة الظالمة. وكلتا هاتين الحالتين عولجتا، بوصفهما وضعين، إمّا بتعليق سلطة القاضي أو تحديدها، إذ «لم يعد يتصرف بوصفه قاضياً في المسألة ذات الصلة، وإنما كشخص خاص» (non est iudex... sed privatus)، لذا، تكون مقاومته قانونية، كما تكون مقاومة الإنسان ودفاعه عن نفسه ضد أي شخص خاص آخر وجّه إليه عنفاً ظالماً (p. 66). بعد ذلك ينتقل بروك إلى وقائع القضية الحالية. كان الإمبراطور يسعى لفرض حكمه في مسائل إيمانية. غير أن «سلطته القضائية عُلِّقت»، فهو لا يستطيع حتى لو كان مؤهلاً لذلك، لأن «الأمراء والمدن لم يلجأوا إلى الإمبراطور وحده، بل إلى مجلس الكنيسة العام (p. 65). فالواقع هو أنه «في المسائل الإيمانية لا سلطة قضائية للإمبراطور، إطلاقاً، لأنه «ليس قاضياً في مثل تلك المسائل (pp. 65 - 66). وقد اعتبرت تلك الأفكار مجيزةً للنتيجة المفيدة أن المقاومة مبرَّرة، ومن دون أي شك، في الظروف الحالية. «فظلم الإمبراطور» كان «مشهوراً بفظاعته، والواقع أنه كان أكثر من ذلك» (p. 66). وقد سبق أن قلنا «إن مقاومة القاضي أمر مشروع» في مثل تلك الظروف، حتى لو كانت القضية في نطاق سلطته القضائية، بشرط «أن يكون عاملاً بظلم، أو يكون هناك استئناف ضد حكمه» (p. 66). وقيل إن «المقاومة لا بدّ من أن تكون قانونية ولسبب أقوى (a fortiori)» عندما لا يعود القاضي المذكور «قاضياً إطلاقاً» - كما في القضية الحالية - بل له وضعية «مواطن خاص» يصبّ «الأضرار المشهورة بفظاعتها» (p. 66).

على مقربةٍ من نهاية عام 1530 وجد لوثر والقادة الآخرون لحركة الإصلاح الديني الألمانية أنفسهم مواجهين نظريتين متمايزتين

تدّعيان قانونية معارضة الإمبراطور. النظرية الدستورية الهسّية، ونظرية القانون الخاص التي قال بها القانونيون الساكسونيون. كما وجدوا أنفسهم مدفوعين، ومن جميع الجهات، إلى إعادة النظر بترددهم وارتيابهم من فكرة المقاومة بالقوة. وكان الحاصل هو الإذعان المفاجئ، في شهر أكتوبر عام 1530، من قِبَل الثيولوجيين اللوثريين القياديين، ميلانكثون وجوناس (Jonas) وسبالاتِنْ (Spalatin) ولوثر نفسه. ومع أنهم لم يشيروا إلى الحجج التي وضعها فيليب الهسّي لأمير ساكسونيا، فقد أعلنوا، حينئذٍ، عن رغبتهم بالموافقة على نظرية المقاومة التي أجملها بروك في مذكّرته الأخيرة.

كانت هناك إشارتان سابقتان أفادتا أن الثيولوجيين قد يكونون مستعدين لتغيير الاتجاه في ذلك السبيل. فجوهان بوغنهاغن (Johann Bugenhagen) (1485 - 1558) قدّم رأياً مؤقتاً، في رسالة بعث بها إلى أمير ساكسونيا في أيلول/ سبتمبر، عام 1529، مفاده أن الإمبراطور إذا تعدّى حدود وظيفته وتصرَّف «مثل التركي والمجرم القاتل»، يمكن، حالتئذٍ، المحاججة والقول إنه «لم يعد ملكاً، أو حاكماً حقيقياً» (Scheible, 1969, pp. 25 - 29). كما بدأ لوثر يتذبذب في اتجاه مشابه منذ شهر آب، عام 1530، عندما اقترح في رسالة إلى بروك أفادت أن على الإنسان أن يميّز بين الأفعال الصحيحة للإمبراطور وتصرفات «الطغاة» الذين يحاولون «استغلال اسم جلالته الإمبراطورية» (p. 398). غير أن الصحيح الجوهري يظل ماثلاً في القول إن أول قبول رسمي بفكرة المقاومة بالقوة من قِبَل اللوثريين الأرثوذكسيين، كان في نهاية شهر تشرين الأول/ أكتوبر، عام 1530، بالضبط. فحالما تسلّم جون ساكسونيا مذكّرة بروك، دعا إلى مؤتمر للقانونيين والثيولوجيين للنقاش في حججها. ونتيجة لذلك النقاش الذي حصل في قصر تورغو (Palace of Torgau)، بين الخامس والعشرين والثامن

والعشرين من شهر تشرين الأول/أكتوبر، أصدر لوثر خلاصةً رسميةً مكتوبةً بيده وموقّعةً من ميلانكثون وجوناس وسبالاتِنْ، ومنه أيضاً[7]. وافقوا فيها على أن مسألة المقاومة المشروعة «قد أقرّها دكاترة القانون هؤلاء» و«أننا، ومن دون شك، موجودون في تلك الأوضاع التي... يمكن للإنسان فيها أن يقاوم السلطة الحاكمة». واستبدلوا القول: «حتى الآن تعلّمنا عدم مقاومة السلطة الحاكمة» بالقول: «الواقع هو أننا لم نكن نعرف أن قانون السلطة الحاكمة نفسه يعطي الحق في المقاومة المسلحة». واستنتجوا قائلين: بما أنهم «كانوا يعلّمون، دائماً، وباجتهاد وجوب طاعة هذا القانون»، فما يتبع هو أنه «في هذه الحالة، يكون القتال المقاوم ضرورياً، حتى لو هاجمنا الإمبراطور نفسه».

غالباً ما قيل، وعلى الرغم من تلك الخلاصة، أن علينا ألاّ ننظر بجدّية مبالغ بها إلى الفكرة المفيدة أن لوثر وأتباعه غيّروا جوهرياً آراءهم، في تلك المرحلة، حول مسألة أساسية، مثل نظرية عدم المقاومة. وقد لاحظ ميسنارد (Mesnard) قائلاً: إنه «لا يعتبر الموقف الذي اتّخذه لوثر في عام 1530 تلقائياً»، لأن «موافقة لوثر عليه كانت بمثابة انتزاع منه بالمعنى الحرفي» تحت ضغط الأزمة السياسية المباشرة (Mesnard, 1936, p. 228). ورأى بارون الرأي نفسه، وهو أن لوثر تصرّف «رغماً عن إراداته وتحت الضغط»، وأكّد على أن استجابته اتّخذت شكل التسليم بأن الثيولوجيين لم يكونوا مؤهلين للحكم في المسائل، ولم تكن مصادقةً إيجابية على

(7) أنا مدين بهذه التفاصيل إلى Hortleder, 1645, II, p. 82 غير أنه أخطأ في تأريخ الوثيقة، فذكر 1531. وللاطلاع على التفاصيل الصحيحة، انظر: Luther, *Works*, vol. 47, ed. Sherman, p. 8 note وللاطلاع على الوثيقة التي وقعها لوثر والثيولوجيون الآخرون، انظر: Luther, *Works*, vol. 49, ed. Krodel, pp. 432 - 433.

الموقف الذي وقفه القانونيون (Baron, 1937, p. 422).

ولا شك في أنه كان للثيولوجيين سبب وجيه أن يشعروا بالارتياب من الأطروحة التي قدّمها بروك وهيئة مساعديه. وأنهم كانوا مُربَكين ومُورَّطين بالاستشهادات المسهبة بالقانون الكنسي، وبدا أنهم فوجئوا بالنتائج لرغبة بروك في الانتفاع من حجج القانون الخاص. فبوضع بروك قضيته على الرأي المفيد أن الحاكم الذي يتعدّى حدود وظيفته يهبط، وبطريقة أوتوماتيكية، إلى وضعية المواطن الخاص المجرم، كان طالباً المصادقة على مشروعية المقاومة السياسية استناداً إلى وجود مشروعية، دائماً، لأن يرفض الفرد القوة الظالمة، وأن الإنسان ليس مجبراً على إدارة خدّه الآخر. وبإشارته، إلى تلك الطريقة، حول وضع الفرد في القانون الخاص، بدا أنه يدلّ ضمناً على أنه من الممكن لخاصة الناس، وبالتالي، لكيان الشعب كله، الانخراط في أعمال عنف سياسي، وهي النتيجة التي كان اللوثريون توّاقين إلى تجنّبها: مهما كان الثمن. أما الأخطار، فقد ذكرها مارتن بوسر(Martin Bucer) (1491 - 1551) في **شرحه** (*Explication*) إنجيل القديس متّى، الذي نشره، لأول مرة، في عام 1527، ثم أعيد نشره، مع إضافات مناسبة، في زمن أزمة عام 1530. فمع اهتمامه بالموافقة على مشروعيّة المقاومة، لم يكن أقل من ذلك اهتماماً برفض أي رأي أفاد أنه «حتى الشخص الخاص يمكنه قانونياً أن يرفض، بالقوة، قوة أميرٍ أو حاكم» (vim vi ...repellere). وهذا ما دفعه في كتاب **شرح**، وفي كتابه اللاحق **تعليقات على سفر القضاة** (*Commentaries on the Book of Judges*)، إلى أن يشنّ هجوماً على نظرية القانون الخاص المتعلّقة بالمقاومة. وأصرّ على القول «إن القول أن المضطهدين في زماننا بالظلم، سيكون رفضهم له بالقوة قانونياً» (si vi eam a se repellant) معناه إدخال خلط كارثي بين «وظيفة الأفراد الخصوصيين» و «وظيفة السلطات العامة»، وإلقاء إبهام على

الحقيقة الحاسمة المفيدة أنه «ليس قانونياً البتّة أن يرفض الأفراد الخصوصيون أي قوة، بالقوة، إلاّ أولئك الذين منحوا السيف» بقضاء الله نفسه وأمره[8].

يظل نوعاً من التضليل القول إن تبنّي موقف سياسي من قِبَل قادة الإصلاح اللوثري، في زمن مؤتمر تورغو (Torgau Conference) لا يتعدّى أن يكون انحرافاً مؤقتاً في لحظة أزمة. فهذا معناه إغفال إسهامين مهمين في تطوّر نظرية المقاومة أسهم فيهما عددٌ من الثيولوجيين اللوثريين القياديين في زمن أزمة عام 1530، وخلال بقية العقد الزمني.

كان الإسهام الأول، حتى بعد مرور الأزمة المباشرة هو أن اللوثريين لم يستمروا في الموافقة على نظرية القانون الخاص المتعلق بالمقاومة، بل إنهم بدأو بمراجعتها تنقيحاً وتطويراً. وهذا ينطبق، في الأول، على لوثر نفسه. فعندما كتب لازاروس سبنغلر (Lazarus Spengler) متهماً إيّاه، في شهر شباط عام 1531، بأنه «ارتدّ عن رأيه السابق المفيد أن مقاومة الإمبراطور خطأ»، أجاب لوثر بتكرار قبوله بحجة القانون الخاص. وقد سلّم قائلاً: إن القانونيين «لم يقنعوني كفاية» عندما «تذرّعوا بالقاعدة المفيدة أن القوة يمكن رفضها بالقوة». غير أنه تابع فأكّد على أنهم، أيضاً، «أشاروا إلى أن القانون الوضعي الإمبراطوري يقول «في حالات الظلم المشهور بفظاعته، يمكن مقاومة الحكم بالقوة». وهكذا، كان دفاعه متمثلاً في القول إنه كان موافقاً بما «يأمر به القانون» وحده، عندما قَبِلَ بأنه «إذا قيّد الإمبراطور نفسه بذلك، فإن «مقاومته بالقوة» ستكون ذات مشروعية (Smith, 1911, p. 217). وبعد ذلك بقليل، نشر لوثر كراسة **تحذير**

(8) انظر: Bucer: *Explication*, fo 55a and *Commentaries*, p. 488.

لشعبه الألماني العزيز (*Warning to his Dear German People*)، قدّم فيها موافقة ذات مشروطية أقل على حجة القانون الخاص ذاتها. وأول ظهور للكراسة كان في نيسان، عام 1531، وكان لها خمس طبعات في السنة[9]. أما التحذير الذي أصدره لوثر فهو إمكانية أن يكون الكاثوليك مازالوا يفكرون ببداية حرب. وقال إنه إذا حدث ذلك، فلا يعود ممكناً اعتبارهم حكاماً شرعيين. لأنهم سيتصرفون بقوة ظالمة، لأن «خططهم مبنيّة، وبصورة حصرية، على القوة، وقضيتهم تعتمد على قوة القبضة» (p. 12). وهذا معناه أنهم الثوار الحقيقيون، لأنهم ليسوا سوى «قتلة وخونة» يرفضون «الخضوع للحكم والقانون»، فهم «أقرب إلى اسم وصفة الثورة» من الذين يتهمونهم بأنهم ثائرون ضد سلطتهم المفترضة (pp. 16, 20). وحالما يؤخذ بذلك التوصيف، فإن النتيجة الحاسمة تتبع. وأعلن لوثر أنَّ «إذا نشبت الحرب»، فإنه «سوف لا يوبخ مستنكراً الذين يقاومون هؤلاء «البابويين المجرمين المتعطشين للدماء». بل سوف «يوافق على عملهم ويجيزه باعتباره دفاعاً عن النفس»، لأنه لن يكون مثلاً لثورة ضد حاكم شرعي، وإنما سيكون مَثَلاً لرفض قوة ظالمة، بالقوة (p. 19). وأخيراً، استمر تكرار المعنى ذاته المفيد أن الحاكم الذي يتعدّى حدود وظيفته، إنما يهبط بنفسه، أوتوماتيكياً، إلى وضعية المواطن الخاص المجرم. والتكرار حصل في كتاب لوثر: **حديث الطاولة** (*Table Talk*)، في طريقة غير رسمية، خلال الثلاثينيّات (1530s). وعندما سُئل، في شباط عام 1539، على سبيل المثال، ما إذا كانت مقاومة الإمبراطور مشروعة باسم الإنجيل، أجاب مستشهداً بعقيدة القانون المدني المفيدة أن القتل في حالة

---

(9) للاطلاع على هذه التفاصيل، انظر: Luther, *Works,* vol. 47, ed. Sherman, pp. 6, 9.

الدفاع عن النفس مشروع، ومشروع دائماً. «فالإمبراطور هو رأس جسم المملكة السياسية»، وبوصفه كذلك فهو «إنسان خاص منح سلطة سياسية للدفاع عن المملكة». فالنتيجة هي أنه إذا أخفق في القيام بواجباته تجاه الغاية التي حدّدت له كشخص عمومي، فإن مقاومته تكون مشروعة، كما يسمح لنا في مقاومة أي فرد خاص يوجه لنا عنفاً ظالماً[10].

إذا تحولنا من لوثر إلى ميلانكثون، فإننا، نجد، فضلاً عن ذلك، عرضاً مسهباً للحجج ذاتها لصالح المقاومة المشروعة. غير أن الصحيح هو أنه في حالة ميلانكثون، كان ذلك التطور أبطأ، إذ إننا حتى أواخر عام 1532، وفي كتابه **تعليقات على رسالة القديس بولس إلى أهل رومة** (*Commentaries on the Epistle of St Paul to the Romans*)، مازلنا نجده مؤكداً على فكرة أن جميع الحكام هم «هِبات من الله وقضائه»، وعلى أن القديس بولس «يقدم وصيّة أخلاقية بسيطةً مفادها وجوب طاعة الحاكم من قِبَل كل إنسان» (pp. 710, 711). وكان أول كتاباته، الذي كشف فيه عن تغيير محدّد في موقفه، هو الكراسة اللاتينية التي عنوانها **وظيفة الأمير** (*The Office of the Prince*)، والتي ظهرت، لأول مرة، في عام 1539، والتي أدخلت، أخيراً، في الطبعات الأخيرة في عام 1540 لكتاب **خلاصة الفلسفة الأخلاقية** (*The Epitome of Moral Philosophy*)، وهو بحث كان ميلانكثون قد نشره، أصلاً، في عام 1538[11]. بدأ الكتاب بالتأكيد على أن «الحاكم هو حارس لائحتي القانون الأولى والثانية»،

---

(10) للاطلاع على هذا النقاش، انظر: Luther, *Colloquies*, ed. Bindseil, I, pp. 363 -364.

(11) للاطلاع على هذه التفاصيل، انظر: Melanchthon, *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 19 - 20 and 85 note. واستشهاداتي مأخوذة من *Epitome*.

ومضى متسائلاً عما يجب فعله، إذا، بدلاً من دعم هذه القوانين، تجاهلها الحاكم واختار أن يضطهد الكنيسة الحقيقية (pp. 87, 105). وقيل إن الجواب، كما هو في القانون الخاص، يتوقف على ما إذا كانت الأضرار التي اقترفت ذات طبيعة «مروّعة بشرّها وفظيعة» (p. 105). «فإذا لم يكن الضرر فظيعاً، فإن القانونيين يؤكدون، عن حق، على أن الحكام يجب مسامحتهم». وحتى لو كان الضرر مروِّعاً بشرِّه، علينا أن نتذكّر أنه لا يحق لفرد خاص، أبداً... أن يقاوم السلطة العليا، لأن، كما ذكرت الرسالة إلى أهل رومة، إن كل من يقاوم الحاكم يكون مقاوماً قضاء الله» (p. 106). ولا يعني ذلك، بأي حال من الأحوال، عدم وجود تعويض منصف. وحول هذه النقطة نظر ميلانكثون في وضع الفرد في القانون الخاص، مبيّناً أنه «من المسلَّم به»، في مجموعة القواعد والقوانين، بمشروعية قيام المواطن الخاص «بقتل القنصل» في بعض الظروف، على سبيل المثال، إذا وجده في فراشه مع ابنته أو زوجته (p. 105). واعتبر تلك القضية موازية لقضية الحكم الدكتاتوري. فإذا أصاب الحاكم رعاياه بأضرار مروِّعة بشرِّها، وفظيعة، فمن حقهم المشروع أن يدافعوا عن أنفسهم بطريقة تخص الدولة، كما يفعلون في قضية على مستوى الخطر الخاص» (p. 105).

تابع ميلانكثون تكرار وتطوير تلك العقيدة، بعد ثلاث سنوات، في الطبعة الثانية لكتابه **مقدِّمة نقدية لبحث شيشرون حول الواجب الأخلاقي** (*Prolegomena to Cicero's Treatise on Moral Obligation*)، وهو الكتاب الذي كان قد نشره، أصلاً، في عام 1530[12]. وقد أضيف قسم جديد إلى هذه الطبعة نظر في وظيفة

(12) للاطلاع على هذه التفاصيل، انظر: Melanchthon, *Opera Omnia*, ed., Bretschneider, vol. 16, pp. 529 - 532.

الحاكم، وفيه حلَّل ميلانكثون علاقة الحاكم بالكنيسة والقوانين. وهذا يؤكد، بقوة أكبر، على أن وضع المواطن العادي في القانون الخاص يوفِّر تبريراً لمقاومة الحاكم الذي يتجاوز السلطة المحدَّدة لمنصبه. ولا شك في أنه كلما ازداد توضيح ميلانكثون لتلك العقيدة ازداد كشفه عن الخلط الخطير الذي سبَّب رفض بوسر نظرية القانون الخاص برمّتها. ومن جهة أخرى كان ميلانكثون حريصاً على التأكيد على أن «الرأي المفيد في سماح صدّ القوة بالقوة» يجب، دائماً، «أن يفهم كونه يشير إلى السلطات التي حصل تعيينها». لذا، استمر في التأكيد على أنه «غير مسموح، أبداً، للأفراد الخصوصيين» القيام بأعمال عصيان فتنويّ «لصالحهم ضد أي سلطات نشأت نشوءاً قانونياً (pp. 573 - 574). غير أن تعديله على حجج القانون الخاص، قد يترك انطباعاً، من جهة أخرى، أن سلطة المقاومة المشروعة قد تكون حقاً يملكه كل مواطن فرد، كما في القضية - التي استشهد بها مرة ثانية - قضية القنصل المقبوض عليه في حالة الزنا، والذي يمكن أن يقتله والد الإمرأة، وبحق» (p. 574). وفي حين ظل شرح ميلانكثون ملتبساً في مسألة من يحق له أن يقاوم وتكون مقاومته قانونية، فإن كلامه عن أسس المقاومة المشروعة لم يتصف بالتباس مماثل. فالبحث افتتح بشرح واسع «للغريزة الطبيعية، غريزة حفظ الذات، التي زرعها الله» في الوحوش كما في البشر، والتي بها «يتحركون لمقاومة العنف الظالم» (p. 573). وقيل إن هذه «المعرفة الطبيعية» هي «الدليل الذي أعطانا الله إياه للتمييز بين العدالة والظلم» (p. 573). وهذا معناه أنه «في أي قضية ضرر واضح يتصف بأنه مروِّع بشرِّه وبفظاعته»، فإن الواضح هو أن «الطبيعة تجيز استعمال القوة لصدّ القوة» (vim vi repellere natura concedit) (pp. 573 - 574). والنتيجة كانت، إذا «أخفق الحاكم في وظيفته أو اقترف جرائم»، فحينئذٍ «لا بدّ من أن يكون مشروعاً رفض ومقاومة هذه

القوة الظالمة بكل ما يستطيع الإنسان، أو بيديه» (p. 573).

السبب الآخر للتأكيد على أن ردّ فعل الثيولوجيين اللوثريين على أزمة عام 1529 -1530 كان أكثر من مجرد تسليم بحجج بروك تمثّل في أن عدداً من اللوثريين القياديين، المرتابين بلجوء بروك إلى القانون الكنسي، تحوّل، بدلاً من ذلك، إلى تطوير نظرية المقاومة الأخرى التي أطلقتها الأزمة النظرية الدستورية التي سبق أن قدّمها القانونيون الهسّيون، أصلاً، في عام 1529، والتي لم يعمل بها بروك والقانونيون الساكسونيون[13]. وهذا لا يعني مجرد التسليم بحجة القانون الخاص، فهو أبعد ما يكون عن ذلك، وإنما يعني أن اللوثريين كانوا قادرين على تكملتها، وبطريقة تُمكّن من تجنّب النتيجة المتضمّنة المرعبة والمفيدة مشروعية مقاومة المواطن للحكام المعينين.

كان أول ثيولوجي لوثري بارز تبنّى النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة هو أندرياس أوسياندر. ومن المحتمل أن يكون هو مؤلف الرسالة التي كُتبت في أواخر عام 1529 بهدف إقناع مدينة نورمبرغ بالاشتراك في الحلف الدفاعي ضد الإمبراطور، وهو الحلف الذي اقترحه فيليب الهسّي، في تلك المرحلة[14]. فبدأ بالتسليم أن العقبة الكبرى في سبيل تشكيل مثل ذلك الحلف متمثّلة في شرح القديس بولس لواجب الطاعة، في الفصل الثالث عشر من رسالته إلى أهل

---

(13) أفضل تحليل لهذه النظرية التي تقول إنه يمكن «للحكام الأدنى» أن يقاوموا رؤساءهم الطغاة وتكون مقاومتهم مشروعة، موجود في Benert, 1967، وهو تحليل ممتاز، وأنا مدين له كثيراً.

(14) انظر: Osiander في مراجع المصادر الأولية. وكان بارون (Baron) قد قبل معرفة أوسياندر متّبعاً النسبة إليه من قِبَل ج. لودفيغ (G. Ludewig). انظر: Baron, 1937, p. 421 n. هذه **الخلاصة** (*Brief*) والخلاصة التي تبعتها طبعتا في هورتليدر (Hortleder) ومنسوبتان منه لعام 1531. انظر: Hortleder, 1645, II, pp. 83, 85. ولقد اتبعت بارون في اعتبارهما ناشئتين من النقاشات التي أعقبت مجلس سبيير (Diet of Speyer)، في عام 1529.

روما (p. 83). وراح يطوِّق تلك الصعوبة الظاهرة بتأدية الخطوات ذاتها التي خطاها القانونيون الهسّيون في عرضهم نظريتهم في المقاومة الدستورية على مارغريف جورج (Margrave George) من براندنبرغ. فأكَّد، في أول الأمر، على أن القديس بولس لا بدّ من أن يكون قصد الإشارة إلى السلطات التي تقوم بوظيفتها بالشكل الصحيح، ولم يقصد الحكام الطغاة (pp. 83 - 84). وبعد ذلك قال: إن السلطات التي وصفها القديس بولس أنها «من قضاء الله» يجب اعتبارها شاملة الحكام «الأدنى مرتبة» أيضاً، ومن بينهم أمراء المناطق ومجموعة من السلطات المحلية الأخرى، وليس الحكام «الأعلى» وحدهم (p. 84). وقد وفّر له ذلك نظرية دستورية في المقاومة القانونية. فإذا فشل حاكم أعلى في القيام بالواجبات التي عُيِّن لها والتي قد يكون أقسم على القيام بها كما يقسم الإمبراطور وسط جماعاته الدينية الانتخابية، فإنه يمكن مقاومته مقاومة مشروعة من قِبَل الحكام ذوي الرتب الدنيا، الذين «كانوا بقضاء من الله، أيضاً»، وذلك لضمان بقاء الحاجة العليا للحكم الصالح والتقي بلا انحراف (p. 85).

كان التطوير الرئيسي لتلك النظرية على يد مارتن بوسر الذي عرضها، أولاً، في كتابه **شروح الأناجيل الأربعة** (*Explications of the Four Gospels*)، ولاحقاً في كتابه **تعليقات على سفر القضاة**[15] (*Commentaries on the Book of Judges*). وظهر الجزء ذو الصلة من

---

(15) حصل تجاهل كبير لدفاع بوسر (Bucer) المؤثر عن الرأي المفيد أن واجب «الحكام ذوي المرتبة الدنيا» مقاومة الأمراء الطغاة، من قِبَل البحث الحديث، إلاّ أنه كان معروفاً عند الراديكاليين البروتستانت في أواخر القرنين السادس عشر والسابع عشر. فعلى سبيل المثال، نذكر جون ملتون (John Milton) الذي استشهد ببيان بوسر عن النظرية في كتابه *Tenure of Kings and Magistrates*, p. 247.

كتاب **شروح**، لأول مرة، في عام 1527، من غير أن يحتوي على أي إشارة إلى تبرير المقاومة المسلّحة. وأُضيف المقطع الذي أجمل فيه بوسر النظرية الدستورية، في أول مرة، لطبعة عام 1530، والواضح أن ذلك حصل بضغط من الظروف السياسية المباشرة. وتكررت الأفكار ذاتها، كثيراً، في كتاب **تعليقات**، والذي كان أول نشر له في عام 1554 بعد وفاة مؤلفه (Eells, 1931, pp. 65, 69). بدأ بوسر شرحه في كتاب **شروح**، على نحو تقليدي، مؤكداً على أنه «في حالة البشر الخاصين»، فإن الوصية التي تقول «لا تقاوم الشرّ» مطلقة، لذا «مهما كان الأذى الذي يتعرضون له، فإن واجبهم عدم المقاومة، إطلاقاً» (fo 54a). غير أنه قال، بعد ذلك، إن الوضع مختلف كلياً في حالة السلطات العمومية. ومع أنه استمر في قبوله أن «السلطات الموجودة هي من قضاء الله»، فإنه اتّخذ موقفاً راديكالياً في النقاش القانوني التقليدي حول من هي «السلطات»، والتي تمسك، بالتالي، بحق السيف (ius gladii). وفي النتيجة انحاز إلى أزو ضد لوثير، وترجم الحجة بمفردات الثيولوجيا اللوثرية، وقال «لكي تُنظِّم الأمور الإنسانية ويكون لها أفضل النتائج»، فإن الله «لم ينقل السلطة كلها إلى إنسان بمفرده»، في أي حالة، في مملكة أو إمبراطورية (fo 54b). واستشهد بنموذج مملكة داود، في هذه النقطة، في كتاب **تعليقات**، لكي يؤكد على الحقيقة التي تفيد أن الله «دائماً يوزّع السلطة على بشر كثيرين»، وبخاصة على مجموعة من الحكام الصغار (magistratus inferiores) وعلى سلطة واحدة عليا (potestas superior)، أيضاً، وكلهم يوصف بأنه حائز على سلطة (merum imperium)، وبالتالي قادر على استخدام حق السيف (ius gladii) من ناحيته[16]. وهكذا كانت النتيجة التي انتهى إليها هي أن

(16) انظر: Bucer: *Explications*, fos 54a -b and *Commentaries*, p. 488.

جميع تلك السلطات، مجملةً، هي «سلطات (القديس بولس لم يقل سلطة) من قضاء الله» (fo 54b). وكانت خطوة بوسر اللاحقة هي التأكيد القوي المشابه للسابق على الرأي المفيد أن جميع تلك السلطات قد تمّ تعيينها لغرضٍ معين، وللقيام بمجموعة معينة من الواجبات. وأصرّ على القول إن الواجب الأوّلي «للأمير المسيحي والحاكم المسيحي» هو «درس العيش والحكم طبقاً لإرادة الله، في جميع الأمور» (fo 54b). واختتم بالقول إن جميع الحكام نُصِّبوا ليحكموا، لا كما يرغبون، وإنما «للحفاظ على أفراد شعب الله من الشرّ، والدفاع عن سلامتهم وممتلكاتهم» (fo 55a). بعد التأكيد على هذين الرأيين، تتبع مباشرة نتيجة بوسر لصالح المقاومة بالقوة. والفرق الوحيد بين موقفه وموقف القانونيين الهسّسيين هو ما يلي: في حين كانوا مهتمين، بشكل رئيسي بواجبات الإمبراطور القانونية، فإن بوسر كان مهتماً بالتأكيد على واجبه الأسمى المتمثِّل في التمسك بالإيمان الحقيقي (أي اللوثري). فأكَّد، أول ما أكَّد، على أنه إذا كان سلطات الحكم، جميعها، معيَّنة، وبشكل رئيسي، لضمان التمسك بقانون الله، فالنتيجة التي تتبع هي أن واجب الحكام ذوي المراتب الدنيا «بالإذعان لرؤساهم، في جميع الأمور» يجب أن يكون محدوداً بواجبٍ أعلى، وهو «عدم السماح بأي شيء ضد الله» (fo 54a). وبعد ذلك، قال: إذا عملت السلطات العليا على «التخلّي عن وظيفتها» وانحدرت إلى حكم دكتاتوري وغير تقي، فإن هذا، بدوره، يحول السلطات الدنيا، التي «قبلت المهمة الإلهية المتمثّلة في الدفاع عن الأبرياء»، إلى السلطات «عديمة التقوى»، إذا «تركت الشعب لنزوات الطاغية العديم التقوى» (fo 54a). ففي مثل ذلك الموقف لا يكون واجب الحكام الصغار أن يبقوا مطيعين لرؤسائهم. إذ يترتب عليهم، حينئذٍ، واجب أكيد لا يقبل الجدل و«يجب عدم إهماله»، وهو «إذا تحولت سلطة إلى الابتزاز أو سبّبت أي نوع آخر

من الأذى الخارجي»، فعليهم «أن يسعوا إلى خلعها بقوة السلاح» (fo 54b).

التأثير اللوثري على الكالفنيّة

لطالما قيل، في سياق الردّ على أزمة البروتستانتية في منتصف القرن السادس عشر، أن أتباع كالفِنْ كانوا مجهزين وجاهزين أكثر من اللوثريين لتطوير نظرية راديكالية تختص بالمقاومة السياسية، إذ كان الميل إلى القول إن أتباع كالفِنْ كانوا قادرين على الاعتماد على «الأساس الثابت في المطمح الراديكالي وفي التنظيم» الذي نشأ من «الإمكانية الثورية» الموجودة في فكر كالفِنْ السياسي ذاته. غير أن اللوثريين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إنشاء «أساس للمقاومة» شبيه، لأن تأثير لوثر كان دائماً في اتجاه التأكيد على لامشروعية الثورة ضد أي سلطة شرعية[17]. ولقد رأينا أن كالفِنْ، وليس لوثر، هو الذي واجه الأزمة مسلَّحاً بأكثر من مجرد نظرية في الطاعة السلبية، وأن لوثر، وليس كالفِنْ، هو أول من أدخل مفهوم المقاومة الفعّالة في النظرية السياسية الخاصة بإصلاح «الحكام». وعلينا أن نلاحظ، بعد ذلك، أن نجاح أتباع كالفِنْ في تطوير نظرية في الثورة في الخمسينيّات (1550s)، لم يكن راجعاً إلى عرضهم ردّاً على الأزمة خلّاقاً أكثر من ردّ اللوثريين، كما قيل في أغلب الأحيان، بل السبب ماثل في أنهم تناولوا وكرروا الحجج لصالح المقاومة بالقوة، التي طوّرها اللوثريون في الثلاثينيّات (1530s)، وأعادوا إحياءها، بعد ذلك، بغية شرعنة الحرب ضد الإمبراطور التي خاضتها عصبة شمالكالديك بعد عام 1546.

---

(17) للاطلاع على هذه الآراء، انظر، على التوالي: Walzer, 1966, pp. x, 64, (and p. 188), Allen, 1957, p. 29, and Hudson, 1942, p. 185.

كانت الحجة الرئيسية لصالح المقاومة بالقوة التي اختار اللوثريون إعادة إحيائها في منتصف أعوام القرن هي في النظرية الدستورية التي أجادت مقاومة «الحكام الصغار». فكتاب بوسر **شروح الأناجيل الأربعة**، أُعيد إصداره في عام 1553، بينما حصل نشر كتابه **تعليقات على سفر القضاة** الذي اعتنق فيه النظرية ذاتها، لأول مرة، في عام 1554. غير أن أهم إعادة للنظرية الدستورية، كان في كراسة **الاعتراف** (*Confession*) التي طبعها القساوسة في ماغديبرغ باللغتين اللاتينية والألمانية في نيسان عام 1550. أما خلفيّة تلك الكراسة اللافتة فكانت قرار مدينة ماغديبرغ، التي كان مجتمعها أول المجتمعات اللوثرية المشاركة في عصبة شمالكالديك، في عام 1531، ذلك القرار الذي قضى بالتمسك بالتقاليد القتالية ورفض الخضوع لقوات الإمبراطورية بعد الهزيمة البروتستانتية في موهلبرغ في عام 1547 (Grimm, 1954, pp. 257 - 258). وفي الحال خضعت المدينة للعنة الإمبراطورية، وعُهِدَ بملكيتها لموريس الساكسوني (Maurice of Saxony) مقابل موافقته على إضعافها بالقوة. وبدأ الحصار بجدية في عام 1550، وبدأ المواطنون، في تلك المرحلة، في إصدار سيلٍ من الكراسات التي تبرر مقاومتهم المسلَّحة. وكان أهمها كراسة بعنوان **الاعتراف**، كتبها الصديق القريب من لوثر نيقولاس فون أمسدورف (Nicolas von Amsdorf) الذي ظهر اسمه في نهاية الكتاب، متبوعاً بأسماء ثمانية من القساوسة اللوثريين القياديين الآخرين. ونشرت الطبعتان اللاتينية والألمانية، طبقاً لصفحات العناوين، في الثالث عشر من نيسان/ أبريل عام 1550، وكانت كل طبعة تحمل العنوان الكامل والمدوّي، وهو **اعتراف واعتذار رعاة الأبرشيات وقساوسة الكنيسة الآخرين في ماغديبرغ** (*The Confession and Apology of the Pastors and other Ministers of the Church at Magdeburg*).

مع أن الشائع الذي كان يُقال، هو أنه، «إلى عام 1550، كان

اللوثريون وأتباع كالفِنْ يبشرون، باتساق فريد، بعقيدة عدم المقاومة»، فإن الذي حدث، مقابل ذلك، هو أن كراسة **الاعتراف** مثّلت «أول إعلان رسمي» من قِبَل البروتستانتيين الأرثوذكس، عن «نظرية المقاومة المحققة بالقوة»[18]. غير أن الحجة الرئيسة **للاعتراف** عبارة عن تكرار للنظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة، والتي قال بها، أصلاً، القانونيون الهسّيون، في عام 1529 وأعاد بوسر، وأوسياندر ذكرها مع كتّاب لوثريين آخرين لاحقاً بعد مدة وجيزة جداً. وقد وُضِعَتْ النظرية نفسها بصورة مختصرة، وبدقة لافتة، على الصفحة الافتتاحية **للاعتراف**، وعلى صورة «قياس منطقي يحتوي على حجّة الكتاب». فأكّدت المقدمة الكبرى للقياس، بقوة، على أنه «عندما يضطهد حاكم أعلى رعاياه، فإن قانون الطبيعة، والقانون الإلهي، والدين الصحيح، وعبادة الله، توجب على الحاكم الأدنى، بتفويض من الله، أن يقاومه». أما المقدِّمة الصغرى فقد أشارت إلى أن «الاضطهاد الذي فرض علينا من قِبَلِ من هو أعلى منا سلطة هو، في واقع الأمر، اضطهاد لديننا الحق، ولعبادة الله الحقيقية. .إلخ». وكانت النتيجة المنطقية هي: «إذاً، على حكامنا أن يقاوموا هذا الاضطهاد بالتفويض الذي أعطاهم إيّاه الله» (sig. A. Ib).

لم تكن تلك الحجة الوحيدة التي طُوِّرت في سياق الكتاب، لصالح المقاومة، لكن بدا من التصدير أن مؤلفي **الاعتراف** اعتبروها الأساس الرئيسي لقضيتهم[19]. ونجم ذلك عن الطريقة التي نُظِّمت

---

(18) للاطلاع على هذه الآراء، انظر، على التوالي: Allen, 1957, pp. 103, 104, Hudson, 1942, p. 126, and Oakley, 1964, p. 227.

(19) وهذا يعني أنني أعترض على الرأي الوارد في مقالة س. ج. شونبرغر (C. G. Schoenberger) الممتازة الخاصة **بالاعتراف** (Confession) والذي يفيد أنه «ينتسب إلى تقليد القانون الطبيعي» لكراسات المقاومة. انظر: Schoenberger, 1972, p. 171.

بحسبها بقية الكتاب. فقد خُصّص القسم الأول «للاعتراف» المذكور في العنوان، وكان العنوان شاملاً الإيمان بعقائد لوثر بالله والخلق والقانون والتبرير والقرابين المقدّسة والكنيسة. وقدّم القسم الثاني «الاعتذار» الموعود به لمقاومة ماغديبرغ المسلحة. وشمل ذلك حجتين مشتقتين من القانون المدني، إلاّ أن القسم بدأ وانتهى بتكرار مؤكد على النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة. فذكر، أول ما ذكر، وبروح شرح بوسر، أنه «سيكون أمراً غير معقول» لو أن الله قضى بوجود حاكمٍ واحدٍ في كل مملكة و«سمح له أن يقرّر كل شيء بإرادته هو». فالحقيقة هي أن «الله قد بلّغ هذا الشرف جميع الحكام الشرعيين، وليس لدرجة واحدة من درجاتهم فحسب، أو لإنسان واحد في حدّ ذاته» (sig. G, 4b). وعلاوة على ذلك، فإن تعددية السلطات تلك قد قُضيَ بها في كل حالةٍ بغية القيام بمجموعة معينة من الواجبات. «فعمل الحاكم التقي» هو «أنه يستطيع، ويجب عليه بأمر من الله وتفويض منه، أن يخدم مملكة الله بممارسة الوكالة الحقيقية والحفاظ عليها، وعلى السرّ المقدّس والكلمة»، والسعي «إلى الدفاع عن الكنيسة كلها ضد الاضطهاد الظالم» (sig. G, Ia). وهكذا قيل إن السلطات الموجودة معيَّنة «للدفاع عن الأمور الصالحة وتشريفها، وليس الأمور الشريرة» (sig. G, 4b). وانطلاقاً من ذلك قيل إن «هذه الأسباب حاسمة، وبصورة مطلقة، في البرهان على ضرورة دفاع الحكام الصغار ضد الحاكم الأعلى المنخرط في اضطهاد الإيمان»، وأن الأسباب ذاتها «كافية لإقناع ضمائر جميع الأتقياء والصالحين من البشر» بمشروعية المقاومة المسلحة (sig. H, Ia).

بعد أن كرر اللوثريون تلك النظرية المتعلقة بواجبات الحكام الصغار، لم تتعدّ الخطوة الراديكالية الرئيسية التي خطاها أتباع كالفِنْ، في مواجهة أزمة منتصف القرن، تناول الحجج الدستورية

نفسها وتكرارها، وكانت كراسة **الاعتراف** القناة المباشرة المهمة لتأثيرها. ولا ريب في أن علينا أن نمارس نوعاً من الحيطة عندما نتكلم عن الوَقْع المباشر **للاعتراف**. فقد كانت هناك مزاعم كبيرة جداً قيلت عن تأثيرها المزعوم على تطوّر المذهب الراديكالي الكالفني. فذاك كينغدون (Kingdon)، على سبيل المثال، رأى وجود «خيطٍ واحدٍ يصل جميع نظريات المقاومة الكالفنية الأخيرة، يمكن إرجاعه، وفي كل حالة، إلى «مَثَل مدينة ماغديبرغ» (Kingdon, 1955, p. 94 and 1958, pp. 227 - 228). ولا شك في أن بعض الثوريين الكالفنيين الأوائل استمدوا بياناتهم عن النظرية الدستورية للمقاومة مباشرةً من نقاشات الثلاثينيّات (1530s)، لا من الاعتماد على **الاعتراف**، مصدراً مباشراً. وتجلّى ذلك، على سبيل المثال، في قضية بيار فيريه (Pierre Viret) (1511 - 1571)، زعيم المجتمع الكالفاني في لوزان (Lausanne) الذي كان صديقاً حميماً لمارتن بوسر، وقيل: إنه تعلّم أفكاره عن مشروعية المقاومة مباشرة من كتاب بوسر **شرح** (*Explication*) إنجيل القديس متّى، في عام 1530 (Linder, 1964, p. 139n). فكتاب فيري **احتجاجات للمؤمنين** (*Remonstrances to the Faithful*) ظهر، أول ما ظهر، في عام 1547، أي قبل نشر كراسة **اعتراف** بثلاث سنوات، واحتوى على الفكرة المفيدة أن الحكام الصغار هم سلطات قضى الله بها لواجب حماية الشعب، حتى ضد الحكام ذوي السلطات العليا إذا انحدروا إلى درك الطغيان وانعدام التقوى (Linder, 1964, p. 138).

سيكون من الضلال بمكان، إنكار التأثير المباشر **للاعتراف**، كما حصل من كابراريس (Caprariis) عندما تضمَّن كلامه، عند مناقشته بيان بيزا (Beza) الأول للنظرية الدستورية في المقاومة، أن

حججه مستفادة من الوضع الذي تبنّاه كالفِنْ في كتاب **مؤسسات** (Caprariis, 1959, p. 16 n). فذلك معناه إغفال الحقيقة التي قالت إن كراسة بيزا، التي نشرت في عام 1554 بعنوان **معاقبة الهراطقة من قِبَل الحاكم المدني** (*The Punishment of Heretics by the Civil Magistrate*)، احتوت على إشارة مباشرة إلى «المثل الاستثنائي اللافت الذي شهدناه في زماننا، مَثَل مدينة ماغدبيرغ على الألب (Elbe)» (p. 133). زدْ على ذلك أن بيزا لم يكن إلاّ واحداً من كتّاب كثيرين أشاروا، وبصورة محدّدة، إلى مثل ماغديبرغ في ذلك الزمن. فجوهان سليدان (Johann Sleiden) (1506 - 1556) الذي كان المؤرخ الرسمي لحلف شمالكالديك، ذكر كثيراً الحقيقة المفيدة أن «قساوسة الكنيسة» في ماغديبرغ «كتبوا» في «شهر نيسان/ أبريل» عام 1550، ما يفيد الإعلان عن «مشروعية الحاكم الأدنى في الدفاع عن نفسه ضد الأعلى الذي يجبره على التخلّي عن الحقيقة» (fo 345b). وظهرت تلك العبارة المأخوذة من **الاعتراف** في شرح سليدانْ لكتاب **حالة الدين والدولة** (*The State of Religion and Commonwealth*)، في عام 1555، وهو الكتاب الذي قام جون دوس (John Daus) بترجمته إلى اللغة الإنجليزية في أوائل عام 1560. وبعد ذلك بأربع سنوات، وبحسب رواية نوكس في كتابه **تاريخ الإصلاح الديني في اسكوتلندا**، أنه عندما كان هو نفسه في نقاش مع ليثنغتون (Lethington) في المجلس العمومي في إدنبرغ (Edinburgh)، «قدّمه إلى سكرتير الدفاع عن ماغديبرغ، ورغب منه أن يقرأ أسماء القساوسة الذين وصفوا الدفاع عن المدينة بأنه أعدل دفاع» (II, pp. 129 - 130). وأخيراً، زعم كينغدون زعماً معقولاً بأنه رأى إشارةً إضافية إلى **الاعتراف**، في رسالةٍ مخطوطة في شباط عام 1566، مرسلة من دو هيمس (Du Hames) إلى الكونت لويس الناسوي (Count Louis of Nassau)، الذي كان الشقيق الأصغر

لأمير أورانج[20] (Prince of Orange) ووصف دو هيمس الأزمة في الأراضي المنخفضة، التي صارت حادّةً، بصورة مفاجئة، في شهر أكتوبر الماضي، عندما طلب فيليب الثاني تطبيق المراسيم الثلاثية الجديدة ضد الهراطقة، فنجح، بالتالي، في إقصاء النبلاء المحليين. ورجا دو هيمس لويس أن «يعجِّل في مساعدتنا بنصحك»، وسأله أن «يرسل إلينا كراسةً كنت قد وعدت بها عن الأسباب التي تجيز للحكام الصغار حمل السلاح عندما يكون الحاكم الأعلى مهمِلاً وطاغية» (p. 37).

إلاّ أن النقطة الهامة ليست، طبعاً، في التأثير المزعوم المنسوب لكراسة واحدة بذاتها، وإنما في الحقيقة المفيدة أن الحجة الأساسية لصالح المقاومة التي قدّمها أتباع كالفِنْ، في ذلك الزمن، كانت تكراراً، وعلى نطاق واسع، للنظرية الدستورية اللوثرية التي سبق أن حلّلناها. وصحيح القول بالحاجة إلى رسم تمييز عام تقريبي بين الحجج التي وظّفها تلاميذ كالفِنْ في القارة الأوروبية والحجج المختلفة والأكثر راديكالية التي وظّفها الكالفنيون الثوريون في اسكوتلاندا وإنجلترا، في الزمن ذاته. وقد أظهر ذلك التمييز حقيقة أن وضع الكالفنيين في جنوب ألمانيا وسويسرا خلال تلك الحقبة الزمنية كان وضعاً ملتبساً، إذ كان القصد الرئيسي لدعاوتهم نشر عقيدتهم الدينية في فرنسا، وهو ذلك الطموح الذي تطلّب منهم أن يتحركوا ضمن حدود معينة، لأنهم ظلّوا آملين في أن يتجنبوا أي مجابهة عنفية مع الحكم الكاثوليكي. وبخلاف ذلك، كان وضع الكالفنيين في اسكوتلاندا أكثر أماناً، إذ سبق لهم أن تمتعوا بخلفية

(20) للاطلاع على تلك الرسالة، انظر: Du Hames في مراجع المصادر الأولية.
وللاطلاع على بحث كينغدون، انظر: Kingdon, 1958, p. 228.

واسعة من التأييد الشعبي، كما كان وضع الكالفنيين الإنجليز أقوى، على الرغم من اعتلاء ماري العرش، في عام 1553، والاضطهادات التي نجمت عن ذلك. وكان الحكم السابق قد شهد، استقبالاً رسمياً للإيمان الكالفني، ونفعت ذكراه في تشجيع الكالفنيين الراديكاليين الموجودين في ظل إرتكاس ماري على توجيه دعوتهم الثورية مباشرة إلى الشعب المتعاطف معهم كثيراً. وتمثّلت نتيجة تلك الفروقات في أنه بينما قنع كالفانيّو القارة واكتفوا بتكرار النظرية الحذرة التي أجازت للحكام الصغار أن يقاوموا، فإن الثوريين الاسكوتلانديين والإنجليز، بدأوا عوضاً عن ذلك باستغلال النتائج الفردية والشعبية لحجة القانون الخاص.

وهذا لا يعني، بأي حال، أن الكالفنيين الاسكوتلانديين والإنجليز تجاهلوا النظرية الدستورية، كلياً. فقد استمرت تمدّ جون نوكس (1505 - 1572) بحجته الأساسية لصالح المقاومة السياسية، حتى في كراسته الأكثر راديكالية من سواها، أعني **اللقب** (*Appellation*) التي وجهها إلى «نبلاء وأصحاب المراتب الرفيعة في اسكوتلاندا»، في عام 1558 - وكانت استغاثته ضد الحكم بالموت الذي صدر بحثه من قِبَل البطاركة الكاثوليك، بعد رحلته التبشيرية الأولى إلى اسكوتلاندا، في عام 1556[21]. فبدأ نوكس عرضه القضية

(21) يزعم ردلي (Ridley, 1968, p. 171) أن استعمال نوكس (knox) النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة يمثل «إسهامه الخاص في الفكر الثيولوجي والسياسي»، وأن حجته أخذ بها، في ما بعد، الكالفنيون الإنجليز، وبخاصة بونيه (Ponet) وغودمان (Goodman). غير أن النظرية التي اعتبرها ردلي «إسهاماً خاصاً» من نوكس، كانت قد تطورت من قبل، كما رأينا، على أيدي عددٍ من الثيولوجيين البروتستانت والقانونيين على مدى جيل من قبل. وهناك شك بإمكانية القول أنه كان لنوكس تأثير مباشر على بونيه وغودمان. وبصرف النظر عن مسألة ما إذا كان نوكس أول هؤلاء الكتّاب الذين دافعوا عن تبرير المقاومة (وهو الأمر المشكوك فيه)، فإن النظرية التي قدّمها بونيه وغودمان ذات طبيعة =

الخاصة بالمقاومة الفعّالة، بإقناع النبلاء السكوتلانديين أنهم «سلطات الله المعينة» من أجل «الحماية والدفاع» عن الشعب «ضد غضب الطغاة» (p. 469). وكان كلا الافتراضين الرئيسين في النظرية الدستورية متضمناً في ذلك الإقناع. أحدهما أفاد أن النبلاء يجب عدم حسبانهم أقل من الملك من حيث أنهم «سلطات قضى بها الله» و«أشركها مع الملوك»، بوصفها سلطات شعبية عامة (pp. 497, 498). والافتراض الآخر أفاد أنه، عندما ترك الله «بختمه الخاص ترك علامة» مفادها أن النبلاء «هم الحكام»، فإنه كان حريصاً «أن يعين للسلطات وظائفها» (pp. 481, 482). وهذا معناه أن الملك والحكام الصغار ليسوا فوق الشعب، بأي حال من الأحوال، «ليحكموا كطغاة لمنفعتهم وبضاعتهم». فهم، جميعهم، «عُيِّنوا لمنفعة الآخرين ومصلحتهم»، وواجبهم الرئيس هو «الانتقام من فاعلي الشرّ، والحفاظ على فاعلي الخير، والخدمة والحكم في وظيفتهم» (pp. 482, 483).

على أساس التأكيد على أن «جميع السلطات القانونية هي بالوكالة عن الله»، وأنه «لا شرف من دون مهمة مرتبطة به»، انطلق نوكس إلى دعوة النبلاء، بوصفهم حكاماً صغاراً، لإطلاق ثورة كالفنية في اسكوتلاندا (p. 483). فهناك الكثير من الحقيقة في القول إن نظريته الخاصة بالمقاومة ليست بالنظرية السياسية، بالمعنى الدقيق، لأن مناشدته النبلاء صيغت، كلياً، بمفردات ولاءاتهم الدينية المزعومة[22]. فأولاً، قيل لهم إن واجبهم الرئيسي هو «الإصغاء إلى

= مختلفة. فقد اعتمدا، وبشكل رئيسي، على حجج القانون الخاصة بتبرير العنف، بينما لم يأتِ نوكس على ذكر هذه العقيدة في أي مرحلة في كتبه المنشورة.

(22) للاطلاع على هذا القول، انظر: Gray, 1939, p. 147 and Janton, 1967, p. 347.

صوت الأبدي إلهكم، وبصدقِ درس إتّباع تعاليمه» (p. 495). وتلا ذلك تذكيرهم أن وصية الله «الكبرى والرئيسية» هي وجوب «تعزيزكم دينه الحق، بأقصى ما تستطيعون من سلطاتكم»، و«الدفاع عن إخوانكم ورعاياكم الذين وضعهم تحت مسؤوليتكم ورعايتكم» (p. 495). وافترض، بعد ذلك، أن يكون قد صار واضحاً ما يجب عليهم ان يفعلوا، في أي حالةٍ، إذا برهن حكم السلطة العليا لهم على أنه حكم «إنسان لا يعرف الله»، أو كان «مضطهداً أعضاء جماعة المسيح» (p. 495). والجواب هو «أنكم ملزمون على تصحيح وقمع كل من يحاول التعبير الصريح عن بغض ومعارضة لكلمة الله، وإجلاله ومجده» (p. 495). وقد سلّم نوكس بالواقع قائلاً: «أخشى أن يكون هذا الجانب من واجب النبلاء قد اعتبره عدد قليل منهم، في هذا الزمن، اعتباراً صحيحاً»، وذلك لأن «أغنية جميع الناس المشتركة هي: علينا أن طاعة ملوكنا، سواء أكانوا صالحين أو كانوا طالحين، لأن الله قد أوصى بذلك» (pp. 495 - 496). غير أنه أكّد على أن ذلك معناه، وببساطة، تجاهل التمييز الأساسي الذي قصد القديس بولس أن يقيمه في إعلانه عن عقيدة الطاعة، وهو التمييز بين وظيفة الحاكم وشخصه. فلا شك في أن واجبنا طاعة حكامنا ما فتئوا مستمرين في تعزيز الدين الحق ومعتنين برعاياهم عناية ملائمة عن طريق القيام بوظيفتهم التي لها عُيِّنوا. غير أننا لا نعود ملزمين بطاعتهم إطلاقاً، إذا بدأوا بتجاهل تلك الواجبات، وبالعمل «ضد مجد الله» و«بوحشية غير مبررة»، «صبّوا جام غضبهم على إخوانهم» (p. 496). فإذا حدث ذلك، يصير من واجب النبلاء، بوصفهم حكاماً صغاراً، تطبيق ناموس الله حتى ضد رؤساهم، مدركين أن الله، في تلك الظروف «لم يوصِ بالطاعة» للحكام «لكنه وافق وكافأ كثيراً الذين عارضوا أوامرهم اللاإلهية وغضبهم الأعمى» (p. 496).

غير أن تطور النظرية الدستورية الرئيسي لم ينجزه الكالفنيون في اسكوتلاندا وإنجلترا، وإنما أنجزه كالفِنْ نفسه وتلاميذه في القارة(*). وكان أحد أوائل التعابير عن النظرية الذي وضعه أحد الكالفنيين موجود في الدفاع عن سلوك كالفِنْ في مسألة سيرفيتو (Serveto affair) التي عرضها بيزا، في عام 1554، في كراسته **معاقبة الهراطقة من قِبَل الحاكم المدني** (*The Punishment of Heritics by the Civil Magistrate*) (Bainton, 1953b, pp. 207 - 212). وتاريخ الكراسة جدير بأن يؤكدّ عليه، نظراً للحقيقة المفيدة أن كتاب نوكس **لقب** (*Appellation*) غالباً ما وصف بأنه «أول انشقاق قام به كالفنيّ» عن عقيدة كالفِنْ الخاصة بعدم المقاومة(23). ولم يكن كتاب نوكس قد نشر حتى عام 1558، أي بعد أربع سنوات من نشر كراسة بيزا، التي أثنت على شعب ماغديبرغ «الشهير والشجاع على نحو بارز»، وذكرت أنه «إذا أساء الأمراء استعمال وظيفتهم»، وإذا أخفق «الحكام الصغار»، في مثل تلك الظروف، في «ضمان المحافظة على الدين الطاهر» فإنهم، حينئذٍ، يكونون فاشلين في الواجب الرئيسي الذي له عُيِّنوا، ويكونون، بالتالي «قد جرّدوا الكنيسة من سلاح الدفاع الضروري والمجدي كثيراً» (pp. 6, 133).

ربما كان لبيزا بدوره، تأثير على بيتر مارتير (Peter Martyr) (1500 - 1562)، الذي كان له إتصالات عديدة بكالفِنْ وأتباعه في جنيف، بعد إرغامه على مغادرة إنجلترا عند صعود ماري إلى العرش، في عام 1553 (Anderson, 1975, pp. 165 - 185). وقد دافع

(*) المقصود بالقارة (Continent) في هذا السياق وأمثاله، القارة الأوروبية، وتحديداً، أوروبا الغربية وأقطارها.

(23) للاطلاع على هذا الرأي، انظر، على سبيل المثال: Morris, 1953, p. 155 and Ridley, 1968, p. 171.

مارتير عن نسخة من النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة في كتابه **تعليقات على رسالة القديس بولس إلى أهل رومة**، وفي كتابه **تعليق على سفر القضاة**، الذي أكمله في عام 1558 وعام 1561، على التوالي (Anderson, 1975, pp. 546 - 547). ولا شك في أن نظرية مارتير أعم من النظرية التي ذكرها صديقه مارتن بوسر، على سبيل المثال، لأنها لا تشتمل على إشارة واضحة إلى مفاهيم القانون المدني الخاصة بسلطة سنّ القوانين العليا وسلطة السيف. كما أن تحليل مارتير كان أبعد ما يكون عن الأتّساق المنطقي، إذا سحب من كتابه الأخير **تعليق على سفر القضاة** الكثير مما سمح به، سابقاً، في تعليقه على أهل رومة. ولاريب في أن مارتير، في الشرح التقليدي (locus classicus)[*] لنظرية الطاعة السلبية في سياق تعليقه على أهل رومة - أي الوصية في الفصل الثالث عشر المفيدة أن كل روح يجب «أن تخضع للسلطات العليا»- تحوَّل بعيداً عن الموقف الكالفني الأرثوذكسي، ومضى إلى تقديم بيانٍ حاسم استثنائي عن النظرية الدستورية للمقاومة.

طبعاً، كانت بداية مارتير بالمصادقة على تأكيد القديس بولس على أن «السلطات القائمة معيَّنة من الله». غير أنه رغب في تصحيح ما اعتبره حالتين شائعتين من إساءة فهم ذلك الرأي. تمثَّلت، أولاهما في أن «البعض اعترض اعتراضاً تافهاً بالقول: إن واجبهم ألاّ يحترموا الحكام الصغار» و«ظنوا أن خضوعهم للسلطات العليا مثل الأباطرة والملوك كافٍ». غير أن قول القديس بولس لم يكن محصوراً في حالة السلطات العليا، بل «اشتمل على جميع أشكال

(*) عبارة لاتينية تعني المقطع الكلاسيكي الذي يستشهد به لتوضيح أو شرح كلمة أو موضوع.

السلطة»، بما فيها سلطة «المسؤولين عن المدن، أو المعينين حكاماً للمناطق» (fo 429a). أما الحالة الثانية من إساءة الفهم فتمثَّلت في عدم الإدراك بأن طلب القديس بولس الخضوع لحكامنا محصورٌ في حالة السلطات الشرعية. وكان أول ما فعله مارتير هو الإشارة إلى أن «الشيء ذاته، أي الوظيفة الرئيسية، يجب تمييزها عن الشخص»، وبذلك، أكَّد على أن حكامنا معيَّنون للقيام بوظيفة محدّدة، وأن واجبهم قضى أن «يستمدوا قواعد إرادتهم من الوظائف التي وصفها القديس بولس، هنا» (fos 427b, 430b). ثم أضاف قائلاً: الرأي الأقوى والمفيد، أنه على الرغم من أن الوظيفة «الصالحة لا يمكن أن يكون مصدرها سوى الله»، فإن هناك إمكانية للشخص الذي يمسك بتلك الوظيفة، «نظراً لكونه إنساناً، في أن يفسد أمراً صالحاً» إلى الحدّ الذي، عنده «لا يعود من المناسب اعتباره سلطة قضى بها الله» (fo 427b). واختتم مارتير قائلاً حالما يُفَسَّر القديس بولس تفسيراً صحيحاً في هاتين النقطتين، عندئذٍ لا يمكن القول: إنه كان مبشراً بعقيدة اللامقاومة المطلقة. بطبيعة الحال، يظل من المحظور «على أي إنسان كان أن يقتل طاغية»، في أي وقت (fo 430a). غير أن ذلك لا يعني «أنه لا يمكن خلع السلطات العليا من قبل الحكام الصغار» (fo 430b). وذلك لأن حكامنا يُعدّون سلطات معيّنة، ولمّا كانوا جميعهم قد عُيّنوا لتحقيق وظيفة معينة، فهذا يعني أن السلطات العليا ذاتها يمكن «تقييدها» من قِبَل الحكام الصغار «إذا تَعدُّوا غايات وحدود السلطة التي تسلّموها»[24] (fo 430b).

---

(24) وكما لاحظ كينغدون، لقد كرّر مارتير النتائج الراديكالية ذاتها في كتابه المنشور بعد وفاته وهو: **ملاحظات مألوفة** (*Commonplaces*). انظر الملحق III، «الفكر السياسي» لبيترو مارتير فيرميلي (Pietro Martire Vermigli) في: Kingdon, 1967, pp. 216 - 219.

رأى كينغدون (Kingdon, 1955, p. 95)، ورأيه معقول، أنه ربما كان لبيزا، بتبنّيه الموقف السياسي الراديكالي ذاته في دفاعه عن كالفِنْ في عام 1554، تأثير على كالفِنْ نفسه (Kingdon, 1955, p. 95). ومن المؤكد وجود علامات أفادت أن كالفِنْ بدأ بتعديل عقيدته الخاصة بالطاعة السلبية. في نهاية الخمسينيات (1550s)، وبدأ بالتحرك في اتجاه القبول بالنظرية الدستورية للمقاومة. ونقع إلى أحد الأدلّة في رسالة كتبها إلى كوليني (Coligny)، في عام 1561 حول الفشل في مؤامرة أمبواس[25] (Amboise) غير أن الدليل الرئيسي على الرغم من صورته الشرطية ورد في كتابه **عظات حول السِفْر الأول لصموئيل** (*Homilies on the First Book of Samuel*) التي بدا أنه ألقاها في عام 1562 وعام 1563، مع أنها ظلّت غير منشورة إلى عام 1604[26]. وكانت المواعظ التسع والعشرون تتعلق مباشرة بمسألة ما إذا كان يمكن مقاومة الطاغية، قانونياً. بدأ كالفِنْ، وبأسلوبٍ أرثوذكسي، بالتسليم أن الله قد يحوِّل، عن عمدٍ، الأمراء إلى طغاة، إذا شعر أن خطايا الشعب تجيز مثل ذلك العقاب (p. 551). غير أنه وضع، بعد ذلك، رأياً مناقضاً مفيداً أن حكامنا معينون من الله للقيام بمجموعة خاصة من الواجبات، وبخاصة «النظر في الخير العام لأفراد الشعب» و«قيادتهم بعدلٍ وإنصاف» (p. 552). وإذا أخفق الحاكم في تصريف تلك الوظيفة، فإنه لا يسمح لأفراد الشعب أنفسهم بالقيام بأي عمل، إذ إن واجبهم، كما ذكَّرنا صموئيل (Samuel) «أن

(25) للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: Calvin, *Opera Omnia*, ed. Baum [et al.] vol. 18, p. 426.

(26) للاطلاع على هذه التفاصيل انظر: Calvin, *Opera Omnia*, ed. Baum [et al.] vol. 29, pp. 238 - 239.

يخضعوا للنير صابرين». ولا يعني هذا «عدم السماح بأي علاج ضد مثل ذلك الطاغية»، لأن الله قد يكون قضى «لسلطات ورتبٍ أخرى» إليها «عهدت العناية بالدولة» عنايةً لا تقل عما عهد للحاكم الأعلى (p. 552). فالعلاج الذي قيل أنه متاحٌ متمثِّلٌ في أن السلطة العليا «إذا أخفقت في وظيفتها، وأنه، إذا كنا قد منحنا هؤلاء الحكام الصغار جزءاً من «هبة الله لنا»، فالنتيجة هي «أنهم قادرون على تقييد الأمير في وظيفته وقمعه أيضاً»، باسم تأدية حكم صالح وإلهي (p. 552).

وأخيراً يمكننا القول أنه ما أن صارت النظرية الدستورية مقبولةً من الكالفنيين الأرثوذكسيين في الستينيّات (1560s) حتى بدأ استعمالها السريع من قبل كالفنيين وحلفائهم في الأراضي المنخفضة لشرعنة حركة المقاومة التي بدأت بدايةً جدّية، بعد أن وصل دوق ألبا (Duke of Alba)، على رأس تسعة آلاف جندي، في شهر آب، عام 1567، مستهدفاً القضاء على أي معارضة إضافية للحكم الإسباني (Elliott, 1968, pp. 166 - 167). أنشأ ألبا مباشرةً «مجلس الاضطرابات» المشهور بفظاعته، وقام بإعدام عددٍ من مخالفيه في الرأي من النبلاء البارزين، ومن بينهم إغمونت (Egmont) وهورن (Horn) (Elliott, 1968, pp. 167 - 168). وقد حثّ ذلك، مع بداية السنة التي تلت، وليام الأورانجي (William of Orange) ـ الذي كان في المنفى في ألمانيا - على القيام بغزو الأراضي المنخفضة، احتجاجاً على مرحلة القمع الوحشي الجديدة تلك من قِبَل الحكم الإسباني. ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يتناول، في تلك الظروف، عددٌ من الكراسات النسخة المتوفرة من النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة. وكانت إحدى أكثر تلك الكراسات نضالية موقّعةً من «أوسيبيوس مونتانوس (Eusebius Montanus)، وهي التي ظهرت،

أصلاً، في عام 1568»[27]. ولم يعرف ذلك بأن حملة الألبي اقتضت رداً عسكرياً مساوياً وحسب، بل، أيضاً، أن وليام الأورانجي، بوصفه عضواً في مجلس الدولة الرسمي كان مؤهلاً، وبشكل بارز، أن يُحسَب حاكماً أدنى له سلطة مقاومة الحاكم الأعلى المنخرط في أعمال الوثنية والظلم. وهكذا، فإن الكاتب أعلن أن على «الحكام الصغار»، في أي حكم جيد النظام، «مسؤوليةً وواجباً» لا يقلّان عن «السلطات العليا» للحفاظ على قضية الحكم الإلهي، وبالتالي، «مقاومة العنف الظالم، وتقديم مقاومة الطغاة، مشروعة وضرورية» عندما يتصرفون متجاوزين حدود وظائفهم.

اسْتُشْهِدَ بالنظرية ذاتها، في الأزمة الكبيرة التي تلت في ثورة الأراضي المنخفضة، والتي نشأت بعد تعيين ألكسندر فارنيس (Alexander Farnese) حاكماً في عام 1578، وتمكّن فارنيس من استغلال الانقسامات المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبهذه الطريقة، استعاد ولاء نبلاء والون (Walloon) الذين ظلوا مخلصين للكنيسة الكاثوليكية (Elliott, 1968, pp. 286 - 287). وبدوره، عنى ذلك أن أكثر النبلاء الكالفنيين راديكالية، في الشمال، مثل فيليب دو مارنكس (Philippe de Marnix) صار أخيراً في أشد الحاجة إلى إقناع وليام الأورانجي، أن يتخلّى عن يمين ولائه لإسبانيا، وأن يقود حرباً شاملة ضد المناطق الكاثوليكية. لذا، نجد أن مارنكس كتب إلى وليام، في آذار عام 1580، مؤكداً له عدم وجود أي شك حول «مشروعية حمل السلاح ضد ملكنا»[28] (p. 277). أما السبب الذي

(27) صياغتي لهذه الكراسة مأخوذة من Mesnard, 1936, p. 367 وقد أخطأ في وضع تاريخها في عام 1588. للاطلاع على التاريخ الصحيح، والصياغة الكاملة، انظر: Doumergue, 1899 - 1927, vol. 5, p. 526.

(28) للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: Marnix، في مراجع المصادر الأولية.

قدَّمه فهو أن «الوظيفة الرئيسية للحكام» هي «تطبيق التقوى والعدالة، وأنهم، إذا أخفقوا في ذلك الواجب، يمكن مقاومتهم، وتكون المقاومة مشروعة باسم العدالة ذاتها (pp. 279 - 280). لا ريب في ألاّ تكون مثل أفعال المقاومة تلك مسموحاً بها «لعامة الناس»، لأنهم «لا يملكون مهمّةً من الله» لممارسة «سلطة السيف» (p. 280). أما إذا كان الله قد قضى بوجود «سلطات» متساوية لها «وظيفة شرعية» لكي كوظيفة الحكام، فإن واجبهم لا يقتصر على العمل «ضد مضطهد البلاد»، بل واجبهم مقاومته بالقوة، أيضاً (p. 285).

ثمّة فرق لافت واحدٌ بين الرواية الأصلية للنظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة التي رواها اللوثريون والروايات الجديدة للحجة ذاتها التي رواها الكالفنيون. فقد كان الكالفنيون أكثر حذراً - إلى حدّ الارتباك أحياناً - في عرضهم الحالة الراديكالية. وهذا ما «يلاحظ، بخاصة، في كراسة بيزا **معاقبة الهراطقة**. فمع أنه بدأ بالموافقة على مشروعية المقاومة من قِبَل الحكام الصغار، انتهى بسحب الحجة كلياً[29]. فبعد بحثه وظيفة الحكام عاد، في نهاية الكتاب، إلى السؤال: «ما العمل الواجب القيام به إذا أساء الحاكم المدني استعمال سلطاته؟» (p. 189). فكل ما شعر بأنه قادر على تقديمه، في سبيل الإجابة، كان ما يلي: «في أوقات الظلم الكبير، مهمتنا أن نحمل نفوسنا على الصبر» (p. 189). وبصراحة، شجب أي فكرة تفيد أنه «يسمح لنا أن نفعل أكثر من ذلك. فمهما فعل حكامنا، فإن «كلمة الرسول تظل ثابتة، وهي وجوب خضوعنا الضميري لجميع السلطات العليا» (pp. 189 - 190).

---

(29) كان كينغدون (Kingdon, 1955, p. 93)، محقاً في رأيه أن الكراسة كانت «أحد التبريرات الأولى» للمقاومة، من قِبَل كالفني أرثوذكسي، لكنه أخفق في أن يذكر أن بيزا، في سياق حجته، عمل على نفي وعلى إثبات مشروعية المقاومة.

مثل ذلك الميل نحو الالتباس يمكن ملاحظته في حالة كتاب بيتر مارتير **تعليقات** (*Commentaries*). فكما كنا قد رأينا، شمل كتابه **تعليق على أهل رومة** بياناً قوياً عن النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة. غير أنه في **تعليقه على القضاة**، الذي لم يكتمل إلاّ بعد ثلاث سنوات، عاد إلى القول: بما أن «حالة الأمور الحاضرة» قد «أنشأها الله»، فالنتيجة التي تتبع ذلك هي، «وجوب عدم تغييرها من دونه» (fo 149b). وهذا لا يعني وجوب طاعة الأوامر غير الإلهية التي تصدر عن الطاغية، إذ يظل الحق ماثلاً في «وجوب إطاعتنا الله لا البشر» (fo 264b). غير أنه يعني أن العصيان السلبي، لا المقاومة الفعّالة، هو كل ما بقي متاحاً لنا، لأن مارتير أصرّ على القول: «إذا حصل الطغاة أو الأمراء الأشرار على الحكم» فالنتيجة هي أنه «يجب أن يعانوا، المقدار ذاته، من كلمة الله المسموحة» (fo 256a).

قد نقع إلى أوضح دليل على تلك الظواهر الملتبسة في رد فعل الكالفنيين في القارة على تعاظم راديكالية جون نوكس، في سياق الخمسينيّات (1550s). فقد اختص أحد الأسئلة المتعلقة بالواجب السياسي، الذي وجهه نوكس إلى كالفِنْ وإلى بولنجر، في عام 1554، عما إذا كانت إمكانية مقاومة «الحاكم الوثني» مشروعة من قِبَل النبلاء أو الحكام الصغار (p. 225). كان كالفِنْ وبولنجر حذرين جداً من شجب مثل تلك الإمكانية. فكتب كالفِنْ إلى بولنجر لطمأنته بأنه أخبر «الاسكوتلانديين» أن المقاومة الفعّالة لا تبررها أي ظروف (Ridley, 1968 p. 179). كما أن بولنجر، في جوابه الخطّي لنوكس، وافق على وجوب تجنّب جميع «الأشخاص الأتقياء» أن «يقوموا بأي محاولة متهوّرة» ويقاوموا، وعليهم أن يتأكّدوا من أنهم «لا يفعلون شيئاً مضاداً لنواميس الله» (p. 226). وبعد خمس سنوات، ظل كالفِنْ متمسكاً بالموقف الذي لا يتزعزع ذاته، كما دلّت على ذلك،

وبوضوح، مشادّته الكلامية المشهورة مع السير وليام سيسلْ (Sir William Cecil) حول موقفه من كتابات نوكس السياسية. وكان الجدل قد نشأ بعدما قام كالفِنْ بمراجعة كتابه **تعليق على أشعيا** (*Commentary on Isaiah*)، في عام 1559، وأرسل الطبعة الجديدة مرفقة برسالة فيها ثناء وولاء إلى الملكة إليزابث. فعاد رسوله «جالباً له كلمة تفيد أن ثناءه لم يلقَ تقبّلاً لطيفاً»، لأنه سمح لكتابات نوكس المثيرة للشغب ضد الحاكمات من النساء أن تطبع في جنيف. وكان ردّ كالفِنْ على سيسِلْ في تلك المرحلة المتأخرة ذاتها، بالقول إنه قد عبّر، بما فيه الكفاية، عن «استيائه من الاضطرار لنشر تلك المفارقات»، كما أكّد على انفكاكه الكامل عن وجهة نظر نوكس الراديكالية[30].

بعد اندلاع حرب شمالكالديك، في عام 1546، لم يكتفِ اللوثريون بإعادة إحياء النظرية الدستورية الخاصة بالمقاومة، بل قاموا بتطوير الحجة الثورية الأخرى، أيضاً، وهي الحجة التي كانوا قد وظفوها، أصلاً، في الثلاثينيّات (1530s)، أي نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة التي استمدها بروك وشركاؤه من خبراء القانون المدني الروماني ومن القانونيين الكنسيين. وكان أول ما فعلوه هو التأكُّد من أن البيانات الموجودة عن النظرية قد أعيدت إلى التداول، من جديد. وكراسة لوثر **تحذير** (*Warning*) طبعت مرات عديدة وقت اندلاع الحرب وفي سنوات عدة لاحقة. وكتاب ميلانكثون **خلاصة الفلسفة الأخلاقية** (*Epitome of Moral Philosophy*) أعيد نشره في عام 1546، أما الكتاب **مقدّمة لبحث شيشرون في الواجب الأخلاقي**

(30) للاطلاع على هذه المبادلة، انظر: Knox, *Works,* ed. Laing, vol. 4, pp. 356 - 357.

الـــــذي (*Prolegomena to Cicero's Treatise on Moral Obligation*) احتوى على أوسع بيان لحجة القانون الخاص، فقد أعيد نشره في عام 1554. وشهدت السنة ذاتها إعادة طباعة كتاب **خلاصة** (*Epitome*) لميلانكثون، وكذلك ترجمة إنجليزية لكتاب لوثر **تحذير** مع مقدّمة وضعها ميلانكثون، وفيها امتدح لجوء لوثر إلى نظرية القانون الخاص.

كما في حالة النظرية الدستورية، كان أهم إعادة بسطٍ لنظرية القانون الخاص في كراسة **اعتراف ماغديبرغ** (*Confession of Magdeburg*)، في عام 1550. وقد احتوى القسم الثاني من الكراسة على عرضاً للحجّة، حيث انطلق العرض الأول، والأهم، من الشرح الذي ضمّنه لوثر نفسه كتابه **تحذير** (sig. A, 2a). وأول ما تمّ التأكيد عليه هو أن جميع السلطات الموجودة عُيِّنت لتحقيق وظيفة معينة. بعد ذلك قيل ما يلي: بما أن «الله عيّن الحاكم لكي يحترم الأعمال الصالحة ويرعب الأعمال الطالحة»، لذا، فإنه إذا ما بدأ في أن يكون مرعباً للأعمال الصالحة ومحترماً للأعمال الطالحة، فالنتيجة هي «أنه لا يمكن حسبانه، بعد ذلك، من قضاء الله» (sig. F. 3a). فالاستدلال، كما قيل، هو أن أي حاكم يتعدّى حدود وظيفته بتلك الطريقة، أوتوماتيكياً، لا يعود حاكماً حقيقياً. أما السبب الذي أعطي لهذه النتيجة، فطبيعته أكثر دراماتيكيةً مما ورد في العروض الأولى الخاصة بنظرية المقاومة ذاتها. فلم يعد يُقال، إن الحاكم الطاغية لا يعود حاكماً حقيقياً، لأنه، بتجاوزه سلطته، يكون قد نزل بنفسه، تلقائياً، إلى درك المواطن الخاص الآثم. فبدلاً من ذلك قيل، وبروح قانونية أقل وروح ثيولوجية أكبر، إنه إذا أخفق الحاكم «في واجبه نحو الله في العمل طبقاً لوظيفته»، وراح يصبّ الأضرار «الشنيعة والفظيعة» على رعاياه، فإن سبب عدم حسبانه، بعد ذلك، حاكماً

حقيقياً هو أنه توقّف من ذاته عن أن يكون سلطةً من قضاء الله» (sig. F, Ib - 2a).

في ضوء ذلك التحليل تمّ تبرير مشروعية المقاومة بالقوة. وبما أن أي حاكم يتصرف متجاوزاً وظيفته لا يعود ذا «سلطة» فعليّة، فإن «كل منَ يقاوم مثل تلك التصرفات لا يكون مقاوماً قضاء الله»، وإنما يكون مقاوماً الذي استخدم القوة الظالمة، والذي يمكن مقاومته قانونياً (sig. F, 3a). هذا التعبير اللطيف عن حجة القانون الخاص، جرى بسطه بطريقتين أخريين. تمثّلت الأولى في أن مؤلفي **اعتراف**، لكونهم لوثريين أرثوذكسيين في أعماقهم، أظهروا توقاً خاصاً لتجنب النتيجة - التي من الممكن أن تنطوي عليها حجتهم - المفيدة أنه من المسموح، دائماً، للمواطنين الأفراد، أو للشعب كله، الدفاع عن أنفسهم ضد الحكام الطغاة. طوّقت تلك الصعوبة بمركّبٍ عبقري من حجة القانون الخاص ونظرية الحكام الصغار. فجرى التأكيد، أولاً، على أن «من يقاوم، عليه واجب جوهري ألا وهو أن يقاوم وفقاً لمركزه وبسبب وظيفته» (sig. F, 3b). بعد ذلك قيل إن «الأقرب في وظيفته من الحاكم الأعلى يجب أن يكون حاكماً آخر»، قد يكون «أدنى وظيفةً من الحاكم الذي اتّبع المسلك الضار»، لكنه «معيَّن من الله» لكي «يحترم الأعمال الصالحة ويرعب الأعمال الطالحة» (sig. F, 3b). وذلك يجيز النتيجة الآتية: وجوب أن تقاوم تلك السلطات وحدها أي حكام آخرين يتصرفون خارج حدود وظائفهم. أما الطريقة الأخرى ألتي بحسبها طوّر مؤلفو **اعتراف** حجة القانون الخاص فكانت بإدخال تحليلٍ أوسع بكثير مما قدّمه لوثر وميلانكثون لدرجات الضرر التي يمكن اعتبارها «شنيعة وفظيعة»، وبالتالي مهلكةً بما يكفي لتبرير المقاومة. وأول «درجة ضرر» شملت الوضع

الذي يكون فيه «الحاكم مهملاً أو مرتكباً أضراراً في حالة غضب». وقيل، مع عدم وجود تبرير كاف، في مثل تلك الظروف «للحكام الصغار لممارسة وظيفتهم ضد من هم أعلى منهم سيفاً» (sig. F, 2a). وشملت الدرجة الثانية جميع الحالات «التي توضع فيها حياة الإنسان، أو زوجته وأولاده، في خطر من قِبَل قوة ظالمة». واعتُبرت تلك الحالات أمثلة على «الضرر الشنيع والفظيع»، لكن ظلّ القول «في أن نكون مستعدين لمعاناة مثل تلك الأضرار، بصبر» (sig. F, 2a, 4a -b). واختصت الدرجة الثالثة بكل وضع «يجبر فيه الحاكم الأدنى على اقتراف خطيئة معينة. ومع أن هذا الوضع شنيع وآثم، فإن استعمال المقاومة بالقوة، فيه، يظل غير مبرّر (sig. F, 4b). غير أننا عندما نأتي للنظر في الدرجة الرابعة والأخيرة، فإننا، ومن دون أدنى ريب، سنجد فيها مشروعية المقاومة، وذلك، عندما «يحاول الحاكم، باستمرار، وعند عمدٍ، أن يدمِّر الأعمال الصالحة عند كل إنسان» (sig. F, 4b). وقد استشهد بلوثر نفسه دعماً للنتيجة المفيدة أنه، إذا ما عمل أي حاكم «بتلك الحماقة القصوى» - والتي «هي حاصلة في الوقت الحاضر عند حكامنا ذوي المراتب العليا» - فإن الواجب الديني الواضح المترتّب على الحكام الصغار هو مقاومة مثل هؤلاء الحكام باسم الحفاظ على التقوى والحكم الصالح (sig. G. Ia - b).

عندما نتحول إلى الكالفنيين نجدهم، من جديد، ميّالين إلى مجابهة أزمة البروتستانتية في منتصف القرن باعتماد ذلك التبرير اللوثري الأول للمقاومة وتكراره. وكما كنا رأينا، كانوا محترسين بالنسبة إلى الاستشهاد بتلك الحجّة، التي قلّما نقع إليها في كتابات زعماء الكالفنية في القارة. والاستثناء الوحيد كان كالفِنْ نفسه. فعندما نشر الطبعة اللاتينية الأخيرة من كتابه **مؤسسات**، في عام 1559،

أدخل في الفصل الأخير، وللمرة الأولى، عبارة دراماتيكية وحيدة شملت إشارة إلى نظرية القانون الخاص المتعلق بالمقاومة، وكانت صياغتها (كالعادة) ملتبسة التباساً كبيراً، ولم تتضمن أي ذكر للفكرة المفيدة، أنه إذا تعدّى الحاكم سلطته المشروعة، فإنه، وبطريقة تلقائية، ينزل بنفسه إلى درك المواطن الخاص الآثم. غير أن الفقرة احتوت على الفكرة الواضحة والمفيدة أن الحاكم الذي يتعدى حدود وظيفته لا يعود، وبصورة أوتوماتيكية، حاكماً حقيقياً. وأشار كالفِنْ إلى مثل دانيال (Daniel)، عندما «أنكر أنه اقترف أي إساءة ضد الملك عندما عصى أمره غير التقي» (p. 1520). والسبب المبرِّر لذلك، بحسب كالفِنْ، هو أن «الملك تجاوز حدوده، وأنه لم يكن مجرد خاطئ ضد الناس، بل كان، برفعه سلطته ضد الله، قد ألغى سلطته هو نفسه» (p. 1520).

صحيح أن كالفِنْ كان يتكلم في ذلك المقطع عن العصيان وليس عن المقاومة الفعّالة العنفيّة. غير أننا إذا تحولنا من كتاب **المؤسسات** إلى التعليقات على الكتاب المقدس التي بدأ بإصدارها في سنوات حياته الأخيرة، نجده قد بدأ بتطوير إشاراته لحجة القانون الخاص إلى نظرية مقاومة قانونية للطغاة. وكان أول مثل حاسم في كتابه **تعليق على أعمال الرسل** (*Commentary on the Acts of the Apostles*) الذي حصل نشره الأول بين عام 1552 وعام 1554. وكان المقطع الحاسم عند بحثه الوصية القائلة «الأفضل طاعة الله لا الإنسان» (p. 108). وحاجج قائلاً: إن لكل حاكم وظيفة إلهية يقوم بها، وأضاف: «إذا تصرف ملك أو أمير أو حاكم بطريقة تنقص من تبجيل الله وحقه، فإنه لا يعود أكثر من إنسان عادي» (non nisi homo est) (p. 109). ولم يزدْ على ذلك شيئاً في ذلك المقام، لكنه، عندما عاد إلى موضوع الطاعة السياسية في تعليقه على الفصل

السابع عشر، أجرى إضافة مهمة لحجته السابقة. فأكَّد «أنه ممكن القول أننا لا نكون منتهكين سلطة الملك»، في أي حال، «يفرض فيها ديننا مقاومة (resistere) المراسيم الطاغية التي تمنعنا من تقديم الإجلال والعبادة للمسيح والله، اللذين يستحقانها (p. 398).

حصل تطوير مماثل لإشاراته الأولى لحجة القانون الخاص، في كتاب كالفِنْ **قراءات عن النبي دانيال** (*Readings on the Prophet Daniel*)، الذي نشره، لأول مرة، في عام 1561[31]. وتحوّل من جديد، كما حصل في كتاب **مؤسسات** قبل عامين، إلى رفض دانيال أمر داريوس (Darius)، وحاجج، من جديد، قائلاً، إن دانيال في تلك القضية «لم يقترف خطيئة»، إذ، إنه في كل قضية «يتنطح فيها حكامنا ضد الله» فإنهم وبطريقة آلية، «يبطلون سلطتهم الدنيوية» (pp. 25 - 26). وأحياناً، رفض هذا القول بوصفه لا يتعدى أن يكون «عبارة عَرَضية»[32]، لكن كالفِنْ نظر في المقطع ذاته مرة أخرى، مع رغبة واضحة للقبول بنتائجه القصوى، وذلك، في كتاب **عظات حول الفصول الثمانية الأخيرة لسفر دانيال** (*Sermons on the Last Eight Chapters of the Book of Daniel*) الذي نشر بعد وفاته، في فرنسا، في عام 1565. ومن جديد أكَّد على أن دانيال «لم يقترف إثماً عندما عصى الملك»، كما أنه، ومن جديد، قدّم لنا المبرر، وهو «عندما يزعم الأمراء أن الله يجب ألاّ يُوقَّر ويُبَجَلّ»، فعندئذٍ «لا يعودون مستحقين أن يعدّوا أمراء» (p. 415). ولم يُنظر إلى هذا القول أن معناه يقتصر على «أننا سنتوقف عن أن ننسب إليهم أي سلطة مضافة»، إذ كان كالفِنْ واضحاً عندما أضاف قائلاً: «عندما

(31) للاطلاع على هذه التفاصيل، انظر: Calvin, *Opera Omnia*, ed. Baum et al., vol. 40, pp. 521 - 522.

(32) انظر Allen, 1957, p. 57.

يتشامخون على الله»، حينئذٍ «من الضروري إسقاطهم» (*mis en bas*) (p. 415).

مع ذلك، يظل القول صحيحاً أن مثل تلك الإشارات إلى نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة نادرة جداً في أوساط الزعماء الكالفنيين في القارة، في ذلك. ولم يأتِ بيزا أو مارتير على ذكر النظرية، إطلاقاً، في الخمسينيّات (1550s)، كما أن كالفِنْ نفسه كان يوظفها، باحتراس ذاتي واعٍ، دائماً. ولم يشطب، أبداً، من كتاب **مؤسسات** أيّاً من المقاطع المتناقضة، بل ظلّ فيها متمسكاً بواجب عدم المقاومة، كما استمر في التأكيد، حتى في الستيّنيّات (1560s)، على أن حالات الاستثناء التي أجازها يجب عدم اعتبارها شاملةً إمكانية المقاومة من قِبَل المواطنين الأفراد أو الشعب كله. والمثل الجيد على اللغة القاسية التي ظل يستخدمها للتعبير عن هذه الفكرة وفّرها لنا كتاب **ثلاث عظات حول قصة ملكي صادق** (*Three Sermons on the Story of Melchisedec*)، الذي نشر، لأول مرة، بالفرنسية، في عام 1560. فقد ظل متمسكاً بالقول: «ممنوع على أي فرد خاص، وبصورة مطلقة، إشهار السلاح» لأن ذلك معناه «سلب الله من جلاله وحقّه» (p. 644). كما أنه لم يتوقف عن غرس الدرس القاسي والمفيد ما يلي: بما أن «الأفراد العاديين يجب عليهم الامتناع عن جميع أشكال العنف، فإن واجبهم أيضاً، «أن يكون لديهم الشجاعة على تحمل الآلام عندما يشاء الله إنزالها» (p. 644).

وعلى كل حال، فعندما نتحوّل، من الكلام على زعماء الكالفنية في القارة إلى مناصري الحركة الثوريين في إنجلترا، نجد وضعاً مختلفاً: نجد بياناً واضحاً لا لبس فيه القانون الخاص وقد وُضعت موضع التبرير الرئيسي لمشروعية المقاومة بالقوة. وكان أول عرضٍ لهذه القضية قد جاء في كتاب **بحث قصير في السلطة**

السياسية (*A Short Treatise of Politic Power*) لمؤلفه جون بونيه (John Ponet) (1514 - 1556) وكان بونيه قد عُيِّن أسقفاً لونشستر (Winchester)، بعد ما حرم منافسه المكروه «الشيطان غاردنر (Gardiner)» من مركز الأسقفية، في عام 1551 (انظر p. 85). وقد أجبر بونيه نفسه على التنحّي بعد ذلك بعامين، بعد تولّي ماري العرش[33]، وفرّ إلى المنفى في فرانكفورت، حيث كتب **بحثه**[34] ونشر في العام الذي توفي فيه. وطوّر كريستوفر غودمان (1520 - 1603) (Christopher Goodman) النظرية ذاتها في كتابه **كيف يجب أن تطاع السلطات العليا من رعاياها** (*How Superior Powers Ought to be Obeyed of their Subjects*)، ونشر لأول مرة في جنيف في أوائل عام 1558، حيث كان غودمان منفياً وصار قَسّاً للمجتمع البروتستانتي الإنجليزي. (وهو الذي كان أستاذ قسم اللاهوت الخاص بالليدي مارغريت، في أكسفورد، في زمن حكم إدوارد السادس)[35].

---

(33) وعلى الرغم من حرمانه، استمر بونيه في استخدام أسلوبه كأسقف، فبحثه (*Treatise*) موقّع على صفحة العنوان بالشكل التالي: .D.I.P.B.R.W أي Dr. John Ponet, Bishop of Rochester and Winchester.

(34) أعيد نشر **البحث** طبقاً للأصل في الطبعة الأولى، في نهاية هدسون (Hudson, 1942) جميع استشهاداتي تشير إلى ترقيم هدسون للكتاب.

(35) انظر: Garrett, 1938, pp. 163 - 164. وتجدر ملاحظة نوعين من إساءة الفهم خاصين بالعلاقات الفكرية بين بونيه وغودمان ومصادر أفكارهما. فقد قيل إن «الافتراضات الأساسية عند الرجلين كانت مختلفة»، وأن نظرية بونيه «قليلة الشّبه بنظرية غودمان». (انظر: على سبيل المثال، .Allen, 1957, p. 118 and Walzer, 1966, p. 103 note). غير أن الهدف الرئيسي للكاتبين كان تطوير نظرية في المقاومة المشروعة، وكلاهما اعتمد على حجة القانون الخاص ذاتها في بيان قضيتهما. وتمثلت إساءة الفهم الثانية في القول إن جون نوكس هو الذي أوحى بنظريتي غودمان وبونيه، وبالحواشي على إنجيل جنيف (انظر مثلاً: .Allen, 1957, pp 110, 116, Morris, 1953, p. 152, and Ridley, 1968, pp. 171, 288) غير أن بونيه وغودمان اعتمدا، رئيسياً على نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة، وهي نظرية لم يكن لها ظهور في كتابات نوكس السياسية، كما كنا قد رأينا.

وأخيراً نقول إنه يمكن الوقوع على نتف قليلة من الحجة ذاتها في الحواشي الهامشية التي أضيفت إلى ترجمة العهد القديم التي أنتجها وليام ويتنغهام (William Whittingham) في جنيف، في عام 1560 (بمساعدة من غيلبي (Gilby) وغودمان[36].

بدأ بونيه وغودمان من الرأي المفيد أن جميع الحكام معيّنون لتحقيق وظيفة معينة وهو الرأي الذي صار مألوفاً في أوساط البروتستانتيين الراديكاليين، وقد لُخِّص ذلك الرأي في صورة تفيد، بحسب وصف بونيه (p. 26)، أن «الأمراء معيّنون ليفعلوا ما هو صالح، وليس لفعل ما هو شرّ»، وبالتالي، هم وكلاء الله، معيّنون «لمعاقبة الأشرار والدفاع عن الأخيار»، بحسب رأي غودمان، في هذه النقطة، على أساس أن اهتمام بونيه بواجبات الأمراء «دنيوي أكثر منه ديني»، في حين أن عرض غودمان كان خالياً «من الروابط أو المشاعر الاجتماعية»، لأنه كان معنيّاً، بصورة كلية، بواجب جميع الحكام التمسك بالإيمان الحقيقي (Walzer, 1966, pp. 102 - 103). وعلى كل حال، هناك شك في إمكانية ثبات مثل ذلك التمييز. فغودمان، مثله مثل بونيه، أكَّد على أن حكامنا عُيِّنوا «لمنفعتنا» مع واجب «تحقيق السلام والهدوء»، وديمومة «الحفاظ على الشعب» و«التأكُّد من أن العدل تحقق لجميع أصناف البشر» (pp. 36, 113, 118, 191). ولم يكن بونيه بأقل من غودمان في قبوله ألاّ يكون حكامنا «سوى منفذين لنواميس الله»، وألاّ تكون تشريعاتهم، أبداً، «مضادة لناموس الله ولقوانين الطبيعة» (pp. 22, 43). وتكررت الآراء نفسها في حواشي إنجيل جنيف، وبخاصة في

---

(36) للاطلاع على إنتاج إنجيل جنيف، انظر: Berry, 1969, p. 8. وللاطلاع على دور غيلبي (Gilby)، انظر: Danner, 1971، وللاطلاع على النتائج السياسية المتضَّمنة للحواشي الهامشية، انظر: Craig, 1938.

موضع في سفر صموئيل، حيث توسّل أطفال إسرائيل الله أن يجعل عليهم ملكاً. وقد حصل تأكيد قوي على الطبيعة المحدودة للملكية التي عيّنها الله لهم، كما أنه قيل لنا، أيضاً، «إن للملوك تلك السلطة عبر وظيفتهم»، وأن واجبات الوظيفة هي في تعهّد النظام الصالح وفي التقوى (fo 124).

بعد ذلك، انطلق بونيه وغودمان إلى النظر في وضع الحاكم الذي، بحسب كلام بونيه، يُخفق في القيام بواجبات «وظيفته وسلطته» ويتحول، بدلاً من ذلك، إلى صبّ الأضرار الشنيعة والفظيعة، في مسعى منه «النهب أفراد الشعب وتدميرهم، عوضاً عن حمايتهم» (pp. 100, 112) هناك تردّد ما، في هذه النقطة، في تحليل بونيه وفي الحواشي على إنجيل جنيف وذلك في اللجوء المباشر لنظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة. فلم يذكر بوضوح، أبداً، أن الحاكم الذي يتصرف كطاغية يهبط بنفسه، تلقائياً، إلى درك المواطن الخاص الآثم. ومع ذلك، هناك إشارة واضحة إلى تلك العقيدة، في قسم واحد، على الأقل، من أقسام إنجيل جنيف نعني المقطع (الذي سبق أن استشهد به كالفِنْ) حيث رفض دانيال أن يطيع الأوامر غير الشرعية لداريوس (fo 361). وهناك إشارة أقوى بكثير إلى العقيدة ذاتها في الفصل المركزي لبونيه الذي عنوانه: «ما إذا كان مشروعاً إزاحة حاكم شرير وقتل طاغية» (p. 98). وباعتماده على استشهادات من القانون المدني والقانون الكنسي حاجج بونيه قائلاً: إن جرائم الحاكم الذي يتخطّى حدود وظيفته لا تختلف - ويجب ألاّ يختلف التعامل معها - عن الجرائم ذاتها التي يرتكبها أي مواطن عادي. قال: «إذا نهب أمير وسلب رعاياه، فتلك سرقة، وبوصفها سرقة يجب معاقبتها». «وإذا قتلهم وفتك مخالفاً قوانين البلاد، أو من غير أن تسمح بها تلك

القوانين، فعمله جريمة، ويجب معاقبته باعتباره مجرماً» (p. 113).

حالما نصل إلى شرح غودمان، نجد أن ذلك قد زال، وتأكّد، بوضوح أكبر، التمييز بين وظيفة الحاكم وشخصه. وكان أول تقديم للمسألة في الفصل التاسع، حيث سعى غودمان إلى مواجهة الاعتراض المفيد أن وصية القديس بولس القاضية بطاعة جميع السلطات القائمة عنت عقيدة متشدّدة إفادتها عدم المقاومة (p. 106). فكان ردّه على صورة تكرار القول في أن حكامنا ليسوا مجرّد معيَّنين، ولكنهم عُيّنوا للإشراف على أن تكون إدارة العدل لجميع أصناف البشر» (p. 118). وهذا مؤداه أنهم، إذا «انتهكوا هم أنفسهم نواميس الله، وأمروا آخرين أن يفعلوا الشيء ذاته، فحالتئذٍ يفقدون الاحترام والطاعة اللتين يدين لهم بهما رعاياهم، ويجب التوقّف عن اعتبارهم حكاماً (pp. 118 - 119). وتكررت العقيدة ذاتها، بعد ذلك، في الفصل الثالث عشر، حيث حصلت المصادقة النهائية على مشروعية المقاومة بالقوة (p. 175). وهنا، ومن جديد، حصل التأكيد على أنه إذا صار حكامنا طغاة أو قتلة «فهم، عندئذٍ، لا يظلون أشخاصاً ذوي وظائف عامة» لأنهم يكونون «قد قضوا على سطلتهم العامة باستخدامها ضد القوانين»، وبالتالي، «يجب اعتبارهم أشخاصاً خاصين من قِبَل جميع الناس»، وليسوا حكاماً حقيقيين (pp. 187 - 188).

في ضوء عقيدة القانون الخاص تلك، مضى بونيه وغودمان للدفاع عن مشروعية المقاومة بالقوة. وذكر بونيه، أيضاً، عدداً من التبريرات الأخرى الممكنة، وكان جانب كبير من حجته مشاداً على الاستشهاد بسوابق في الكتاب المقدّس. وكانت نظرية القانون الخاص هي التي استشهد بها، أخيراً، وذلك، في الفصل الذي عنوانه: «ما إذا كان مشروعاً إزاحة حاكم أثيم». ومن الأهمية بمكان، في هذه

المناسبة، أن نذكر - بحسب وصفه هو - أن أحد الأشخاص الرئيسيين الذين «شعروا معه وواسوه»، بعد نفيه من إنجلترا، عقب عام 1553، كان ميلانكثون، وهو أحد البروتستانتيين الأوائل الذين استخدموا نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة (Robinson, 1846, I, p. 116). وكان جوهر حجّة بونيه يفيد ما يلي: طبقاً «لقوانين مناطق مسيحية كثيرة»، من المسموح به، في ظروف معينة، حتى «لأناس خاصّين» مقاومة قوة المجرمين الظالمة «بلى، حتى لو كانوا حكاماً» (p. 111). بعد ذلك، مضى بونيه موجزاً أنواع المواقف التي يكون الانخراط فيها، بمثل أفعال المقاومة تلك، مشروعاً. أما الأمثلة التي ذكرها فمأخوذة، بصورة رئيسية - وإن من دون الإقرار بذلك - من البحث في مجموعة القواعد والقوانين، في حق الإنسان في القتل دفاعاً عن نفسه أو ملكيته. وأحد تلك المواقف التي ذكرت هي «عندما يفاجئ الحاكم بريئاً بسيفه». وموقف آخر سبق أن ذكره ميلانكثون - هو، عندما «يُكتشف الحاكم في الفراش مع زوجة رجل، أو يحاول سلب بكارة ابنة رجل واغتصابها». والأسوأ من ذلك كله، وهو ما ذكره بونيه مختتماً نبراته المهدِّدة، هو الوضع الذي يكون فيه الحاكم «محاولاً خيانة وطنه وتسليمه إلى الأجانب» (p. 111). في جميع تلك الحالات اعتُبر الحكام «مسيئين استعمال وظيفتهم» ومتجاوزين حدود سلطتهم بشكل فظيع وضار، فلا يعود واجب الإنسان، حالتئذٍ، الانصياع لأفعالهم اللاإلهية والطغيانية، بل مقاومتهم والتأكُّد من أنهم «خُلعوا وأُزيجوا من مراكزهم ووظائفهم» (pp. 104, 105).

وأخيراً نقول إن غودمان ذكر النتائج ذاتها، وبخاصة في فصله الذي بحث فيه عدداً من الاعتراضات المزعومة على موقفه المستمد من العهدين القديم والجديد. فبدأ بأسلوب كتاب ماغديبرغ **اعتراف**،

ناظراً في مقدار الأضرار المهلك الذي يحصل ويسببه الحاكم الطاغية، قبل شرعنة فعل المقاومة. ولا تكون المقاومة مشروعة أبداً، حتى ولو كان حكامنا «خشنين وحرونين» ما دام شرّهم ليس «ضد الله ونواميسه، بشكل صريح» (p. 118). ويختلف الوضع «إذا كانوا من غير خشية ينتهكون نواميس الله»، ففي تلك الظروف «لا يعود النظر إليهم بوصفهم حكاماً»، وإنما مواطنين عاديين آثمين (pp. 118 - 119). حالتئذٍ، تصير مقاومتهم مشروعة مثلما تصير مشروعة مقاومة القوة الظالمة عند المجرمين العاديين، فيعاملون بوصفهم «أشخاصاً عاديين» والتأكُّد من أنهم «عوقبوا كآثمين عاديين» (pp. 119 - 118). وتُلخصّ النظرية كلها، مرة ثانية، في الفصل العاشر، عندما كان غودمان يردّ على الأمثلة المزعومة الموجودة في العهد القديم (p. 123). وكانت كلمته الأخيرة هي التالية: عندما «يصير الملوك والحكام كافرين بالله، ومضطهدين ومجرمين بحق رعاياهم»، عندئذٍ، «يجب ألاّ يحسبوا ملوكاً أو حكاماً شرعيين، وإنما مجرد رجال عاديين، ويجب التحقيق معهم، واتّهامهم، وإدانتهم ومعاقبتهم بحسب ناموس الله حيث يكونون، وحيث يجب التعرض لهم» (pp. 139- 140).

نشوء الراديكالية الكالفنية

مع أن الكالفنيين في الخمسينيّات (1550s) كانوا قانعين كثيراً بتبنّي الحجج الراديكالية التي سبق أن طوّرها اللوثريون، قبل جيل، وبتكرارها يكون من المبالغة بمكان الاستنتاج والقول: أنهم لم يضيفوا شيئاً من عندهم إلى تطور الأيديولوجيات السياسية الثورية في ذلك الزمن. فقد كان أحد الإسهامات البارزة الذي صنعوه هو التصدّي للمفارقة المتعلقة بالتمييز بين وظيفة الحاكم وشخصه، وحلّها. وكان هذا التمييز قد صار مركزياً في نظريتي المقاومة اللتين

درسناهما، كليهما، لأنهما معاً، اعتمدتا على الرأي المفيد أن حكامنا عُيِّنوا لعمل الخير لا الشرّ، وبالتالي فإنهم لا يُحسبون حكاماً حقيقيين إلاّ إذا ظلوا مستمرين في القيام بواجبات وظيفتهم. وعلى كل حال، ولَّد استعمال ذلك التمييز بعض الصعوبات النظرية الحادّة، إذ كانت نتيجته وضع علامة استفهام على أحد الافتراضات الكبرى للفكر السياسي الإصلاحي الأرثوذكسي. فقد كان يفترض، دائماً، أن جميع الحكام، بصرف النظر عن مسألة قيامهم بواجبات وظيفتهم، ينبغي اعتبارهم سلطات معيَّنة من الله. فحالما بدأ التأكيد، عوضاً عن ذلك، على أن جميع تلك السلطات عُيِّنت لتأدية مجموعة محددة من الواجبات، فإن السؤال الجديد الذي أُثير هو ما إذا كان يجب الاستمرار في اعتبار الحاكم، الذي يُخفق في تأدية تلك الواجبات، سلطةً ذات تعيين حقيقي.

وجد اللوثريون الراديكاليون أن الإجابة عن ذلك السؤال، بطريقة مقنعة، أمر مستحيل، ولم تُثَر مسألة تخلّيهم عن المعتقد - المركزي في الفكر السياسي الإصلاحي كله - المفيد أن جميع الحكام جاء تعيينهم نتيجة مباشرة «لقضاء إلهي، وأمر مقدَّس»، بحسب وصف كالفِنْ المتكرر في كتاب **مؤسسات** (p. 1489). غير أنهم عندما حاولوا الجمع بين ذلك المعتقد والفكرة المفيدة أن الطغاة ليسوا معيَّنين، وجدوا أنفسهم بلا وسيلة لشرح كيف أمكن تنصيب حكام شرعيين، لكنهم طغاة، لحكمنا أحياناً. كما أنهم لم يتمكنوا من حلّ المسألة بالرجوع إلى الرأي الأوغسطيني الأصلي للوثر، والذي أفاد أن الطغاة، أحياناً، يعيَّنون من الله عقاباً لنا على خطايانا. ولأنهم أرادوا، في المقام الأول، أن يكونوا قادرين على القول بإمكانية مقاومة الطغاة مقاومةً محقّة، لم يكونوا قادرين على القبول أن يفرض طغيانهم ذاته ويكون محقاً. وإذا قالوا إن الطيغان شرٌ

دائماً، وفي الوقت نفسه وافقوا على أن الطغاة معيَّنون من الله، أحياناً، فإنهم يكونون مقترفين الكفر بالإيحاء أن الله هو، أحياناً، الخالق المتعمّد للشرّ والظلم.

أما الحلّ لتلك المفارقة الذي تبنّاه معظم اللوثريين فتمثّل في ميلهم - المتعمّد، بكل تأكيد - للبقاء صامتين صمتاً تاماً حول ذلك الجانب من حجّتهم. وهذا ما حصل في كتاب لوثر **تحذير**، في عام 1531، وفي شرح حجّة القانون الخاص التي أضافها ميلانثكون إلى كتابه **مقدّمة**، في عام 1542. فقد عمل كلاهما على تجنّب أيّ إشارة إلى المعتقد اللوثري المفيد وجوب النظر الدائم إلى جميع الحكام الشرعيين، مهما كان سلوكهم، على أنهم سلطات من قضاء الله، وهذا ما مكّنهم أن يتجنبوا تجنباً كاملاً المسألة المربكة، مسألة اعتبار، أو عدم اعتبار، «الطغاة على مستوى الممارسة» من قضاء الله. وذلك، بدوره، سمح لهم بتحاشي السؤال عن كيف يمكن للمرء أن يوافق على عدالة الله إذا أجاب بأسلوب لوثري أرثوذكسي بالقول: أن الطغاة أيضاً من قضاء الله.

لا شك في أن بعض اللوثريين الراديكاليين أعربوا عن رغبتهم في شرح ظاهرة «الطغيان على مستوى الممارسة»، إلاّ أن هذا ليس له سوى النتيجة التي تجعل حجتهم متناقضة، لا ناقصة. ويمكن الاطلاع على حالات الاضطراب الفكري الناتجة، مثلاً، في كتاب **شروح** (*Explications*) لبوسر، وكتاب **تعليقات** لمارتير، فكلاهما ابتداءً بالموافقة على أنه «في الممالك تحصل أشياء كثيرة... ظلماً» و«يُساء استعمال القوانين» حتى إن «عديدين لا يرون أن مثل تلك السلطات هي من الله» (fo 427 b)، بحسب وصف مارتير في كتابه **تعليقات على أهل رومة**. وكان الحلّ الذي اقترحه كلاهما متمثلاً في الرجوع إلى الافتراض الأرثوذكسي القائل إنه، حتى عندما

يتعدّى الحاكم حدود وظيفته، يجب أن يظل اعتباره سلطة من قضاء الله، لأن الله (كما لاحظ مارتير) قد يقرر، أحياناً، «استعمال أمراء أشراراً وعديمي التقوى (fo 428 a). وقد أدرك أن ذلك يجعل من الله خالقاً للشرّ، لكنهما قابلا هذا الاعتراض بإضافة الرأي الأرثوذكسي المكمّل والمفيد أن الحكام الظالمين قُدِّموا لنا بعدلٍ، لأنهم مُعَيَّنون كما لو أنهم عقابا لنا على خطايانا. واتخذ بوسر مثل شاوول (Saul) الذي اعتبره سلطة معينة على الرغم من أنه كان طاغية، وحاجج قائلاً: «لقد أعطى الله الشعب هذا الملك لغضبه منهم» (fo 54b). وبمثل ذلك قال مارتير في كتابه **تعليق على القضاة** (*Commentary on Judges*)، إن الله، أحياناً، «يضع مرائياً في الحكم، وفي غضبه يولّي ملوكاً» لأنه «يستعملهم عقاباً للشعب على خطاياه» (fo 150a). وأضاف في كتابه **تعليقات** قائلاً: «لا يكفي» الجواب بالقول «إن الله «لا يفعل هذه الأشياء، بل يسمح بها ليس إلاّ» لأن الله غالباً ما «ينفِّذ حكمه العادل» بواسطة أمراء أشرار، و«بذلك لا يقترف إساءة» لأنه «يقدم الطغاة لعقاب الناس» استناداً إلى «أفعالهم الشريرة الفظيعة»(37).

واضح أن تلك المحاولة لحلّ المفارقة لم تنته إلاّ بنتيجة مفادها تداعي نظرية المقاومة، التي كانت القصد الفعلي الذي أراد هؤلاء الكتاب أن يعبروا عنه. فبوسر ومارتير انطلقا بقصد إثبات مشروعية المقاومة التي يقوم بها الحكام الصغار، استناداً إلى أن واجبهم الحفاظ على نواميس الله. ومهاجمة جميع أشكال الطغيان وظواهر الشرّ. غير أنهما، الآن، يريان وجوب النظر إلى السلوك الشرير

---

(37) انـــــظـــــر: Martyr, *Commentary on Judges*, fo 256b and Martyr, *Commentaries on Romans*, fo 428a.

للحكام الطغاة في أنه قضاء إلهي عادل. وهكذا، وَجْب اعتبار أي فعل مقاومة، حتى لو كانت المقاومة ضد حاكم شرير، فعلاً مضاداً لأوامر الله العادلة، نتيجته جلب اللعنة - كما أكَّد اللوثريون الأرثوذكسيون، دائماً - على كلّ من يتجرأ على القيام به. فكان تعبيرهم عن النتائج المتضمَّنة في حجتهم معادلاً لنجاحهم في تدميرها.

ونحن لا نجد مواجهة مباشرة لتلك المسائل، ولا حلاً مقنعاً لها إلاّ عندما نصل إلى الكالفنيين الراديكاليين في الخمسينيّات (1550s) بونيه، غودمان، وبمقدار أقل، نوكس. بدأ بونيه وغودمان بالقول: إذا اعتبرنا الله هو الذي عيّن الأمراء الأشرار، وقلنا، في الوقت ذاته، إن مقاومتهم قانونية، فإننا نكون، وبلا ريب، معتبرين الله خالق الشرّ والظلم في العالم. فرأى بونيه في الفصل الذي دار حول ضرورة خضوع الحكام للقانون أنه «سيكون تجديفاً فظيعاً» الافتراضُ أن الله يشجع الحكام الطغاة على «نهب رعاياهم» (p. 43). وكرّر غودمان الرأي نفسه في الفصل الذي عقده للنظر في عقيدة الطاعة الرسولية. فأكَّد قائلاً: عندما قال القديس بولس «لا سلطة إلاّ من الله»، فإنه لم يعنِ أي سلطة سوى السلطة التي تكون مؤسسة نظامياً وشرعياً من قِبَل الله». أما البديل لذلك فهو القول إن الله يجب أن يأمر ويوافق على «كل طغيان واضطهاد»، وهو ليس قولاً تجديفياً بالله وحده، بل هو مستحيل أخلاقياً، لأن الله «لم يأمر بوجود قوانين توافق على أعمال «الطغاة والوثنيين» والمضطهدين الآخرين، بل «لتأنيبهم وعقابهم» جميعاً (p. 110).

وكما أدرك بونيه وغودمان بوضوح، فإن الردّ المنطقي المتسق الوحيد على المفارقة المطروحة يَمْثُلُ في التخلّي عن الافتراض الأوغسطيني الرئيسي المفيد أنه، حتى لو أخفق حكامنا في القيام

بواجبات وظائفهم، يجب اعتبارهم سلطات من قضاء الله[38]. وهذا ما أقرّ به بونيه في أول الفصل المركزي لكتابه، الذي كان حول مشروعية المقاومة، عندما ذكر، وبصورة مباشرة، أن «الأمير أو القاضي ليس من قضاء الله، دائماً» (p. 104). وكان تقديم مثل هذا الرأي من قِبَل بروتستانتي يُعَدُّ ثورياً، وكان بونيه نفسه بلا سلطات ملائمة تجيز ذكره. فاضطر للتراجع - مع اعتذارات كثيرة - لإحدى الأفكار التي قدمها ديلي (d'Ailly)، وغيرسون وآخرين من التوفيقيين القياديين في مجلس كونستانس: وهي الفكرة المفيدة أن «الأسقف الشرير، والذي لا يمكن إصلاحه، ليس معيَّناً بإرادة الله» (p. 103). وبعد تلاوة ذلك الرأي التوفيقي أضاف بونيه قائلاً بلهفةٍ: إن قصده من تكرار «أعمال البابوات، تلك» لم يكن، بأي حال، القبول «بسلطتهم المغتصبة»، وإنما للإشارة، ليس إلاّ، إلى أنه، في حين أن قضيتهم سيئة، بلا شك، فإن حججهم صالحة ومقبولة، لذا «من المناسب الاحتفاء بها وتطبيقها من قِبَل جميع الكائنات العاقلة» (pp. 102 - 103). أما غودمان – فكعادته – لم يكن تشغله مسألة دعم حججه من قِبَل السلطات المناسبة، لذا اكتفى بتقديم إعادة بيان سريعة للنتائج ذاتها، في سياق نظره في عقيدة الطاعة عند بولس. فكرر القول أن عندما قال الرسول «لا سلطة إلا من الله»، لم يقصد إلاّ الإشارة إلى «السلطة التي تكون من قضائه وتكون شرعية» (p. 111). فهو لم يقصد «الطغيان

---

(38) وكما كنا قد رأينا، هناك تلميح لهذا التطور، سبق ظهوره في كتاب **اعتراف** طبعة ماغديبرغ، وتناوله، مع اعتبار ضئيل لاتّساقه المنطقي، مارتير في كتابه **تعليقات**. غير أن الصحيح ظل، وهو القول إن البيان المنظم الأول عن الموقف وما يتضمنه من نتائج في الفكر السياسي البروتستانتي مدينٌ للثوريين الكالفنيين في الخمسيّنيات (1550s)، وبخاصة لبونيه وغودمان.

والاضطهاد»، لأن هذه «تدعى، بحق، ظواهر فوضى وتدمير في الدول، وليست من قضاء الله»، إطلاقاً (p. 110). وفي الحال، تتكرر النتيجة الحاسمة. وهي: عندما يكون حكامنا طغاة ومضطهدين، «فهم ليسوا من قضاء الله»، لذا «فإننا في عصياننا لهم ومقاومتهم، لا نكون ضد قضاء الله» (p. 110).

إذا لم يكن الحكام الطغاة معيّنين من الله، فكيف صاروا حكاماً علينا؟ وقد أجاب بونيه وغودمان عبر تحليل الطريقة التي بها اختير الحكام ونُصِّبوا في مراكزهم. فلجأ كلاهما، بشكل خاص، إلى نموذج مملكة داود في العهد القديم قائلين إن جميع الحكام الشرعيين كانوا نتيجة اختيار قام به الله، أصلاً، ثم أقرّه الشعب التقي. وذكر بونيه القصة التحذيرية المحبَّبة عن شاوول، واستخدمها في شرح الرأي المفيد أن الملك الصالح يجب أن يكون «منتخباً طبقاً لإرادة الله»، وليس منتخباً «طبقاً لعقول ورغبات الشعب الخاطئ» وحدها (p. 104). وقد طوّر غودمان النقطة ذاتها، بشكل أكمل، كما تناولها نوكس في نهاية كتابه **صفرة أولى للبوق** (*First Blast of the Trumpet*) الذي نشر، لأول مرة، في الوقت ذاته الذي نشر فيه كتاب غودمان **السلطات العليا**. فأكَّد غودمان على أن «النقطة الأولى أو التحذير الأول الذي طلبه الله من أفراد شعبه هو أن يختاروا الملك الذي يعيّنه الربّ. وليس كما يتخيلون» (p. 49). وكرر نوكس، ولكن بنبرات فيها وعيد، قائلاً: إنه، قبل أن نعتبر انتخاب الحاكم «مشروعاً ومقبولاً من الله»، علينا أن نتذكّر أن «الله لا يوافق على فعل أي مجموع (من البشر) ولا يرضى به في أي شيء، يكون ضد كلمته وقضائه» (p. 415).

إن الرأي المفيد أن الشعب التقي ينتخب، دائماً، الحكام الذين اختارهم الله له، كان قد سبق تقديمه من قِبَل بوسر، الذي احتوى

كتابه **شروح الأناجيل الأربعة** على شرحٍ لمملكة داود[39]. وعندما نصل إلى بحث المسألة ذاتها من قِبَل بونيه وغودمان ونوكس، فإننا نواجه تطورين اثنين مهمين جديدين. فهؤلاء، الآن، زادوا من انتباههم للمعايير التي قيل إن الله أرساها بغية تمكين الشعب التقي من معرفة الحاكم الذي اختاره الله، وبالتالي، الموافقة عليه. وقد مرّ بونيه على هذه النقطة مرور الكرام، إلا أنها قدّمت لنوكس موضوعه الرئيسي في كتاب **صفرة أولى للبوق**. فكانت حجته، كلها، مشادةً على التأكيد على أن «لا شيء يمكن أن يكون واضحاً أكثر» من القول المفيد «أن ترفع إمرأة لحكم الرجل» هو قول مضاد لإرادة الله - كما في حالة ماري غايز، ثم مجلس الوصاية على عرش اسكوتلاندا (Regent of Scottland)، أو ماري تيودور (Mary Tudor)، ثم ملكة إنجلترا (p. 378). وقيل إن الله أعلن «حكماً مضاداً» في نصحه للأتقياء في العهدين القديم والحديث، كما قيل، إن الحجة ذاتها قد تعزَّزت «بشهادات لا حصر لها من جميع أصناف الكتّاب» (pp. 378, 389). كما، تناول غودمان الموضوع ذاته في فصل كتابه الخاص بضرورة إطاعة الله لا البشر وهو عبارة عن معالجة أقل شهرة، إلاّ أنها أكثر عنايةً وشموليةً للمسألة ذاتها، مسألة النساء الحاكمات. وبدأ الفصل بالقول: إن الكتاب المقدّس قدّم لنا «ملاحظات لمعرفة ما إذا كان الحاكم الذي نختاره من قضاء الله أو ليس من قضاء الله» (p. 50). وكما في شرح نوكس، وقبله عند بوسر، اقترح معيار إيجابي واحد مباشرة، هو أن حاكمنا يجب أن يكون «رجلاً يضع مخافة الله نصب عينيه» (p. 51). وبعد ذلك أضيف عددٌ من المعايير السلبية، أفاد أولها أن «إرادة الله توجب

---

(39) Baron, 1937 يحتوي على بحث قيّم جداً لهذه النقطة.

اختياره من بين إخوته، ويجب ألاّ يكون غريباً (p. 51) وهذه إشارة واضحة إلى عدم كون فيليب إسبانيا، زوج ماري تيودور، ملائماً لأن يكون ملكاً لإنجلترا. والمعيار السلبي الثاني أفاد أن على الشعب «أن يتجنّب وحش الطبيعة والفوضى بين البشر - الذي هو إمبراطورية المرأة أو حكمها (p. 52) وفي ذلك إشارة واضحة إلى الإناث (والكاثوليكيات) الحاكمات في اسكوتلاندا وإنجلترا. وأخيراً، قيل لهم أن يتجنّبوا أي حاكم ذي ثروات شخصية كبيرة، ويثق بسلطته الخاصة، وإعداده الأشياء كلها للدفاع عن نفسه» (p. 57).

تلك الشروح لكيفية اختيار وانتخاب الحاكم استعملت، بعد ذلك، لشرح كيف حصل أحياناً أن وصل إلى السلطة وحَكَمَنا حكامٌ أشرار أو طغاة. وقد مال بوسر ومارتير إلى العودة، في هذه النقطة، إلى القول: إن ذلك نتيجة قضاء من الله، وهو الأمر الذي يختاره، أحياناً، لإصدار عقوبة عادلة لخطايانا. غير أننا عندما نصل إلى بونيه وغودمان ونوكس، فإننا نقع إلى جوابٍ مختلف تماماً وهو جواب حقق اتّساقاً منطقياً تاماً، بطريقة، كان أُخفق بتحقيقها بوسر ومارتير، وبشكل بارز، مع بقية نظريتهما الخاصة بالمقاومة. فكان رأيهما هو، إذا وجد أفراد الشعب أنفسهم مع حاكم وثني أو طاغية، فإن ذلك لا يعني سوى أنهم ارتكبوا خطأً في اختيّاره. ولا بدّ من أن يكونوا قد أخفقوا في قراءة العلامات واتّباع المعاير التي وفّرها الله ليمكّننا من معرفة الأمير التقي، حقاً. فلا بدّ من أن يكونوا، بدلاً من ذلك، قد اختاروا وانتخبوا حاكماً لم يقضِ به الله ولا رغب في الإقرار به، وبتلك الطريقة ضمنوا لأنفسهم حاكماً غير ملائم، وهناك احتمال كبير جداً أن يكون طاغية، وتلك صورة عن طبائعهم الساقطة وليست هبة من الله. وشرح بونيه تلك النقطة بالاستشهاد من جديد، وبمقدار من الارتباك، بالموازاة المزعومة في الانتخاب البابوي. قال: إذا لم

يكن البابا «الإنسان الذي يسعى في طلب مجد الله» فهذا يعني أن انتخابه لم يكن ممكناً «طبقاً لإرادة الله»، وأنه مدين بمنصبه لحقيقة أن الأساقفة «أخطأوا في اختياره» (p. 104). وكرر غودمان ونوكس الحجّة ذاتها بعد تطويرها بمقدارٍ كبير وتطبيقها، عن كثبٍ، على المشهد السياسي المعاصر. وأسِفَ غودمان «لجهالة ونكران الجميل الكبير» اللذين جعلا أفراد الشعب الإنجليزي يُغفلون إرادة الله و«يختارون أمراء وملوكاً انسياقاً وراء خيالهم». وتمثّل الحاصل البائس لحماقتهم في أنهم وجدوا أنفسهم، بعد ذلك «مضطهدين بشكل معين» من قِبَل الحكام عديمي التقوى، عندما سمحوا لهم بحكمهم (pp. 48 - 49). وبلغت كلمة نوكس الأخيرة، في مقدّمة كتابه غير المكتوب **الصفرة الثانية للبوق** (*Second Blast of the Trumpet*)، النتيجة ذاتها[40]. فقد رأى، أولاً، أنه عند انتخاب الحكام لا بدّ من التقيّد الدائم «بما قضى به الله». بعد ذلك أعلن أن ذلك الأمر قد حصل تجاهله مؤخراً، لأن أفراد الشعب قد «رفعوا. . . بتهور» و«بجهل انتخبوا» حكامهم. فكانت النتيجة الحاصلة حكم الوثنيين والطغاة الذين «لا يستحقون أن يُنَصَّبوا على شعب الله»، وهم الذين يجب على أفراد الشعب «إزاحتهم ومعاقبتهم»، لأنهم، بطريقة «غير مرشَّدة»، وافقوا على «تسميتهم، وتعيينهم، وانتخابهم، صدوراً عن جهل ليس فيه تقوى (pp. 539 - 540).

تمثل الإسهام الآخر المميَّز الذي قدّمه الكالفنيون لنظرية الثورة، في الخمسينيّات (1550s)، في أن بعضهم أظهر تساهلاً أكثر من اللوثريين، في بحثهم المسألة الحاسمة، مسألة من له الحق في مقاومة الحكم الوثني أو الطغياني. وكما كنا قد رأينا، اهتم اللوثريون

(40) انظر: Knox, *John Knox to the Reader*، في مراجع المصادر الأولية.

اهتماماً كبيراً بالتأكيد على أنه لا يمكن مقاومة الملوك والحكام الآخرين ذوي المراتب العليا، إلاّ من قِبَل «سلطات» معيّنة أخرى، وبخاصة من قِبَل الحكام ذوي المراتب الدنيا. غير أن عدداً من الكالفنيين مضى إلى حدّ تقديم بُعدٍ إضافيٍّ لنظرية المقاومة بالقول بوجود واسطتين أُخريين، تمكنهما، في الأقل، وبصورة قانونية، رفع السلاح ضد حكامهما، في الظروف الملائمة.

قيل إن إحدى هاتين الواسطتين تتمثّل في طبقة خاصة من الحكام المنتخبين، شعبياً، وهي طبقة وصفها كالفِنْ في كتابه **مؤسسات** بأنها «حكام الشعب» المعيّنون لكبح عناد الملوك» (p. 1519). ولاريب في أن ذلك الرأي لم يكن من إبداع الكالفنيين أنفسهم. ففكرته قديمة، ولا شك في أن كالفِنْ كان على معرفة ببحث المسألة في كتاب **القوانين** (*The Laws*)، الذي أكَّد فيه على القول: «لم يكن بلا سببٍ صالح» أن يكون «القضاة(*) (ephors) قد وُضعوا» في مدينة إسبرطة بغية ضبط سلطة الملوك، وكان المدافعون عن حقوق الشعب(**) (tribunes) «في تعارض مع القناصل» في مدينة روما (p. 477). وفضلاً عن ذلك، هناك بعض العلامات على أن مفهوماً مماثلاً للإمارة الشعبية دخل، أولاً، الوعي السياسي الخاص بحركة الإصلاح قبل أن يبدأ الكالفنيون بتطويره، ببعض الوقت. فعلى سبيل المثال، سبق لنا أن وجدنا ميلانكثون متوسِّلاً الفكرة في كتابه **تعليقات على بعض كتب السياسة لأرسطو** (*Commentaries on Some of the Books of Aristotle's Politics*) الذي نشره، لأول مرة في عام 1530. وهناك شك في أن يكون بوهاتِكْ (Bohatec) وآخرون ممن أشاروا إلى ذلك المصدر كانوا محقّين في

(*) تعني أحد القضاة الإسبرطيين الخمسة الذين كان لهم سلطة على الملك.

(**) تعني المدافع عن حقوق العامة ومصالحها عند الرومان.

اعتباره ذي تأثير مهم على الراديكالية الكالفنية، وذلك، لأن المشابهات الحديثة الوحيدة التي استشهد بها ميلانكثون هي «الأساقفة» و«ناخبو الإمبراطور» و«بعض الأمراء في فرنسا»، ولم يعتقد بأن أي واحد منهم كان حاكماً منتخباً انتخاباً شعبياً[41]. غير أن الأمر الذي لا ريب فيه هو أن ميلانكثون كان يملك المفردات التي بها سيناقَش مفهوم الحكم الشعبي من قِبَل الكالفنيين الراديكاليين بعد وقت ليس ببعيد. ولاحظ قائلاً: بصورة عامة، إن «بعض الأمم وضع حراساً أوصياء على ملوكهم، سلطتهم إبقاؤهم في النظام»، فضلاً عن القيود المفروضة من القوانين (p. 440). وذكر، بصورة تحديدية، مثل «قضاة إسبرطة» الذين كتب عنهم ثوسيديديس، والذين كانت لهم سلطة ضبط الملوك (p. 440).

المصدر الثاني والمعقول للنظرية الكالفنية الخاصة بالحكم الشعبي قدّمها لنا زفينغلي، في شرحه السلطات «ذات القضاء الرقيب» (ephoral) (McNeill, 1949, p. 163 note) فقد طوّر الفكرة في موعظة محلية، عنوانها **راعي الأبرشية** (*The Pastor*)، كان قد ذكرها لرجال الكهنوت الذين حضروا مجادلات زوريخ (Zurich Disputations)، في يناير عام 1523، ونشرت في السنة التي تلت. صحيح أن زفينغلي ظلّ ميّالاً لوصف رعاة الأبرشيات بالقول إنهم «عطية الله» للدفاع عن الشعب، وأن الأمثلة التي ذكرها لم تكن حالات مسؤولين منتخبين يعملون على كبح جماح حكامهم، وإنما كانت حالات كهنة العهد القديم الذين كانوا يحتجون لصالح الشعب ضد مظالم ملوكهم (pp. 27 - 233). ومع ذلك، فقد ذكر فعلياً، في عداد أمثلته التاريخية، عدداً من القضاة «ذوي سلطة ضبط حكامهم»، وكانوا منتَخَبين

(41) انظر: Melanchthon, p. 440 and Bohatec, 1937, pp. 82 - 83.

شمل، في ما شمل، «قضاة إسبرطة والمدافعين عن حقوق الشعب في روما» (p. 36). ومضى إلى ذكر الفكرة الحاسمة المفيدة أنه يمكن وجود عددٍ من القضاة، في المجتمعات الموجودة، ليسوا مثل «قضاة إسبرطة»، بالمعنى الحرفي، لكن يمكن تخويلهم بالقدرة على ممارسة سلطات «مماثلة لهم» بغية الحفاظ على مصالح الشعب» (p. 36). غير أنه، على الرغم من تلك التلميحات الأولى، يظل صحيحاً القولُ إن التطور الرئيسي لفكرة السلطة «القضائية الإسبرطية» مدين للكالفنيين، وأن أهم تعبير عن مفهومها قدّمه كالفِنْ نفسه. وقد عرض شرحه في مقطع واحد معبّأ تعبئةً عالية في كتاب **مؤسسات**، ووضع المقطع في موضعٍ استراتيجي على الصفحة الأخيرة للفصل الاختتامي للكتاب[42]. وصَحيح القول إن كالفِنْ لم يكن متّسقاً منطقياً في مساواته بين السلطات «من نوع القضاة السبارطيين والقضاة المنتخبين من الشعب، إذ أضاف، في نهاية بحثه، القول: إنهم، هم أيضاً، «موضوعون فوقنا أوصياء بأمر من الله». غير أنه من الضلال بمكان القول [كما فعل بارون (Baron) وشينيفيير]، إن تحليل كالفِنْ لم يقدّم سوى «مطابقة حرفية تقريباً» مع نظرية بوسر الخاصة بالحكام الصغار، وأن علينا ألاّ نفكر بأن قضاة كالفِنْ الشعبيين هم ممثلو الشعب، لأن «سلطتهم جاءت من الله، وليس من الشعب»[43]. غير أن كالفِنْ لم يشر، إطلاقاً، إلى مفهوم الحكام الصغار في ذلك

(42) بما أن المفردات الدقيقة التي استخدمها كالفِنْ في هذه الفقرة مهمة، ولما كانت نسختا الترجمتين إلى اللغة الإنجليزية لكتاب **مؤسسات** قد ظهرتا لي أنهما غير دقيقتين ومضللتين فقد فضّلت، وعند هذه النقطة، أن أقوم بترجمة مباشرة لطبعة عام 1559 اللاتينية. لذان فإن جميع أرقام الصفحات تعود إلى Calvin, *Institutes* in: *Opera Omnia,* ed. Baum [et al.], vol. 2, p. 1116.

(43) للاطلاع على هذه الآراء، انظر: Baron, 1939, p. 39 and Chenevière, 1937, p. 335.

البحث (أو في أي بحث آخر) على علاقة بالمقاومة السياسية، في حين أن المفردات التي استعملها في ذلك المقطع الأساسي، توضح أنه، حتى إذا كان يفكر بأن القضاة «من النوع الإسبارطي» معيّنون من الله. فإنه، أيضاً، اعتبرهم منتخبين من الشعب ومسؤولين تجاهه. وقد افتتح بحثه بالإشارة إليهم كقضاة «شعبيين» (*populares magistratus*)، لا «قضاة صغاراً». وتابع مؤكداً أنهم معيّنون (constituti) ـ ولم يقل مرسومين من القضاء (ordinati) ـ بغية «تلطيف سلطة الملوك». وعندما تحوّل إلى الدفاع عن حقهم في «مقاومة إجازة الملوك الضارة»، كان السبب الذي ذكره هو أنهم قد ينخرطون في «عمل خيانة شنيعة» إذا أخفقوا في القيام بالمقاومة، لأنهم سيكونون متستّرين على «الخيانة المخادعة لحرية الشعب». وعزّز كالفِنْ الانطباع الذي خلقته تلك اللغة بأمثلة ذكرها عن قضاة وصفهم بأنهم حازوا على سلطات «قضاة إسبرطة». والأمثلة الثلاثة التي ذكرها، من العالم القديم هي: القضاة الإسبرطيون أنفسهم، و«المدافعون عن حقوق العامة عند الرومان»، وحكام المناطق عند الأثينيين (demarchs) وجميعهم، كما عرف كالفِنْ، كانوا مسؤولين منتخبين. وتنطبق الفكرة ذاتها، بشكل أوضح، على الاعتبارات التي ذكرها والمتعلقة بالسلطات «من نوع القضاة الإسبرطيين»، في العالم الحديث. فهو لم يقتصر على تكرار فكرة زفينغلي الحاسمة والمفيدة «وجود قضاة معينين، وفي الوقت الحاضر، لتلطيف سلطة الملوك»، بل تابع القول أنه إذا كانت تلك هي الحالة الواقعية، فقد يكون أقرب الجهات المرشحة لذلك الدور هي «المقاطعات الثلاث في كل مملكة عندما تتجمع». ولمّا كان اجتماع مثل تلك المجالس، وبحسب معرفة كالفِنْ الأكيدة، يتطلّب انتخابات، فالمؤكّد هو أن رأيه الأخير - على الرغم من صياغته بحذر بارز - هو أن سلطة مقاومة الحكام الطغاة، في ممالك زمانه، هي في أيدي عددٍ من

القضاة المنتخبين من الشعب الذي يمثلونه، والذين يظلّون مسؤولين أمام مَن انتخبوهم.

تسهل المبالغة في أهمية بحث كالفِنْ، وهناك شك في أن يكون ذلك قد حدث في التعليقات التي سعت إلى التأكيد على مشاعره الجمهورية والمضادة للملكية[44]. وكان شرح كالفِنْ موجزاً جداً، وكان، أيضاً، غير مباشر، وملتوياً، وذا نبرة شرطية. فهو لم يذكر، بوضوح، أن هناك مجالس لها سلطات «قضاة اسبارطة»، في أي مملكة موجودة في أوروبا. ولم يذكر، بشكل صريح، إنه، حتى لو وجدت مثل تلك السلطات فليس لها واجب واضح يقضي بمقاومة حكم الحكام الطغاة. كما يجب التسليم بأنه نتيجة لذلك الاحتراس، فإن بحث كالفِنْ مارس تأثيراً ضئيلاً، وبشكل بارز. فهناك إشارة مختصرة إلى قضاة إسبرطة، والمدافعين عن حقوق العامة عند الرومان وحكام المناطق عند قدماء الأثينيين، في بداية كتاب بونيه **بحث موجز** (*Short Treatise*). ولكن، حتى ذلك، كان أقرب إلى تحليل ميلانكثون منه إلى تحليل كالفِنْ، لأنه أكّد على أن جميع مثل تلك السلطات مرسومة، ومن دون الاقتراح بوجوب النظر إليها أنها ممثلة للشعب (pp. 11 - 12). وفضلاً عن ذلك، يبدو الأمر كما لو كان المناسبة الوحيدة التي حصل فيها التناول المباشر لعقيدة كالفِنْ، حتى في وسط تلاميذه الأكثر راديكالية، في الخمسيّنيات (1550s). كما أنه لا وجود لأي إشارة إلى القضاة الإسبرطيين أو إلى القضاة من ذلك النوع الموجود في الكتابات السياسية لبيزا أو مارتير في الحقبة الزمنية ذاتها، ولم تذكر الفكرة،

(44) انظر، على سبيل المثال: Hudson, 1946, McNeill, 1949 and Biéler, 1959 الذين تكلموا عن كالفِنْ (p. 65) بوصفه «زعيم حركة سياسية مدمّرة»، وانظر: شرح Biéler, pp. 65 - 137.

أبداً، في الكتابات الثورية لنوكس وغودمان في نهاية العقد الزمني.

على الرغم من الافتقار إلى ذلك الوقع المباشر، فإن هناك أسباباً للنظر إلى تحليل كالفِنْ ووصفه بأنه إسهام مهم في مخزون الأفكار السياسية الراديكالية المتاحة لأتباعه في زمن أزمة البروتستانتية في منتصف القرن. فقد أفاد شرحه، في المقام الأول، في إدخال عنصر دنيوي ودستوري في بحث السلطة السياسية الذي تجنّبه المنظّرون اللوثريون، جميعهم، وعن عمد. ففي حين كان ما يزال يُقال إن «الحكام الصغار» الذين بحثهم بوسر وأتباعه استمدوا سطلتهم من كونها سلطات معيّنة من الله وحده، فإن الحكام الشعبيين الذين بحثهم كالفِنْ ليسوا سلطات معينة من الله وحده، بل هي سلطات مسؤولين منتخبين ومسؤوليتهم المباشرة هي تجاه الذين انتخبوهم أيضاً. والسبب الآخر لاعتبار ذلك التطور يتمتّع بأهمية عظيمة هو أنه، نتيجة لإدخال ذلك البعد التاريخي الجوهري في تفكير كالفِنْ السياسي، تمكن من أن يورِّث أتباعه الهيغونوتيين وسيلةً حاسمةً لتوسيع قاعدة التأييد لهم. ويبدو أن أساس ذلك البعد في تفكير كالفِنْ هو في التدريب، الذي حصل عليه في التقنيّات الحديثة للمذهب الإنساني القانوني، عندما كان طالباً في الحقوق في جامعة بورجس حيث علّمه أندريا ألشاتو بين عام 1529 وعام 1531 (Ganoczy, 1966, pp. 51 - 53). وتمثّل حاصل ذلك الجمع بين الفكر الغالي(*) (mos docendi Gallicus) والفكر السياسي البروتستانتي الذي ثبّته، ببراعة، فرانسوا هوتمان (François Hotman) في أن كالفِنْ شجع أتباعه على البحث عن أمثلة مزعومة عن

(*) الفكر الغالي (Gallius) يخص حزب الروم الكاثوليك الفرنسيين الذين أرادوا تقييد سلطة البابا لصالح سلطة المجالس العامة.

السلطات من نوع قضاة اسبارطة في دستور فرنسا القديم، حاثّاً إياهم على الحفاظ على نتائجهم الثورية وعلى الحجج المستمدة من المصادر القانونية والتاريخية، وكذلك الثيولوجية البحتة. وقد ساعد ذلك على إيصال أيديولوجيتهم إلى أوسع نطاق مما أملوا الوصول إليه بالحجج الطائفية. كما برهن ذلك أنه كان حيوياً لتطوير الكالفنية الراديكالية ونفوذها في النصف الأخير من القرن السادس عشر.

الطريقة الأخرى الأكثر دراماتيكية التي بها كان الكالفنيون متساهلين أكثر من اللوثريين في بحث مسألة من يحق له مقاومة الحكم الوثني والطغياني، كانت عندما صار مقبولاً، في بعض أكثر الكتابات الكالفنية راديكالية في الخمسينيّات (1550s)، أنه، في ظروف معينة، يكون مشروعاً للحكام، وللمواطنين الأفراد، أيضاً، وكذلك للشعب ككل، الانخراط في أعمال عنف سياسي مشروع. وكان أحد السبل الذي أوصل إلى هذه النتيجة هو تطوير نظرية القانون الخاص بالمقاومة بشكل أكَّد على نتائجها المتضمّنة الفردية والشعبية. فقد كان معروفاً، بصورة دائمة، أنه بالموافقة على مشروعية مقاومة القوة الظالمة بالقوة، فإن نظرية القانون الخاص هي التي قالت بمنح سلطة مقاومة الطغاة «الفظيعين»، لا للحكام الصغار وحدهم، بل لأي واحد وكل واحد من المواطنين الخاصين. وفي حين بذل اللوثريون، دائماً، أعظم جهودهم، لرفض تلك الفكرة، فقد أكَّدها عددٌ من الكالفنيين الثوريين.

صحيح القول أن تلك الحجة صيغت باحتراس حتى من قِبَل أكثر الكتّاب راديكالية. فنوكس لم يلجأ إليها، وبونيه وغودمان استمرا في القول أن أنسب القادة لأي حركة مقاومة هم الحكام الصغار وليس مجموع المواطنين العاديين. وأراد بونيه أن تُدار «جميع الأشياء في كل دولة مسيحية بشكل مقبول وطبقاً للنظام والمحبة»، وهذا

الالتزام جعله غير راضٍ عن فكرة «أن أي إنسان خاص يمكنه أن يقتل»، ولا بفكرة أن يختار أفراد الشعب، ككل، المقاومة إلاّ إذا كانوا «مأمورين من قِبَل سلطة عامة أو مأذونين منها». (pp. 111 - 112) ووافق غودمان على أنه، عندما يكون سلوك رؤسائنا ظالماً «فالجميع يعترف أن الأمر يعود، وبصورة رئيسية، إلى الحكام الصغار للبحث عن الإصلاح في مثل ظواهر الفوضى تلك»، والسبب ماثل في أن الأمر «يعود، وبصورة رئيسية، إلى وظيفتهم» التي تتطلب أن يكون العدل متحققاً (pp. 145, 182).

غير أننا نقول إنه على الرغم من ظواهر التردّد والحيرة تلك، فإن ما لا شك فيه هو أن بونيه وغودمان، كليهما، قد قطعا علاقتهما، وبشكل حاسم، مع الافتراض - الذي ظل إلى حينه غير مشكوك به عند جميع اللوثريين الراديكاليين والكالفنيين - المفيد أن الحاكم الشرعي، مهما كانت أفعاله طغيانيةً، لا يمكن مقاومته مقاومةً مشروعةً، إلاّ من قِبَل حاكم معيَّن آخر. وفي هذه النقطة عاد بونيه إلى اعتماده السابق على الحجج التوفيقية. فكما أن البابا «يمكن حرمانه من قِبَل جسم الكنيسة» كذلك «وبحججٍ، وأسباب وسلطة، مماثلة، يمكن خلع الأباطرة، والملوك، والأمراء والحكام الآخرين المسيئين استعمال وظائفهم وإزاحتهم من مراكزهم ووظائفهم» بواسطة جسم المجموع كله أو الدولة (pp. 103, 105, 106). وقد لجأ غودمان إلى السلطة ذاتها، وأضاف في الوقت نفسه، شرحاً أوفى عن كيف أدّى به ذلك إلى الموافقة على النتيجة الشعبية والثورية ذاتها. فابتدأ بتكرار القول: إن الحكام، جميعهم، عُيِّنوا، تحديداً، للقيام بوظائفهم، لأن «الله لم يضعهم فوق الآخرين لمخالفة نواميسه كما يشاؤون، وإنما لكي يخضعوا لها كما الآخرون الذين يحكمونهم» (p. 184). ثم أعلن أنه «عندما يتوقف الحكام والموظفون الآخرون عن القيام بواجبهم»، فإن

الشعب «يكون من دون موظفين، بل في حالة أسوأ من الحالة التي لا يكون لهم فيها حكام، إطلاقاً» (p. 185). وهكذا، توصّل إلى رأيه السياسي الثوري. وهو: بما أن الحاكم في مثل تلك الظروف لا يتعدى أن يكون مواطناً خاصاً شريراً، لذا، يمكن مقاومته مقاومةً مشروعةً من قِبَل أي واحد من رعاياه أو منهم جميعاً، لأن الله، في هذه المسألة، «يضع السيف في يد الشعب» (p. 185). ووافق على أنه قد «يبدو، من النظرة الأولى، أن فوضى عظيمة تكون في القول: إن أفراد الشعب هم الذين يعاقبون المخالفات» بدلاً من تركها للقضاة المعّينين قانونياً (p. 185). غير أن كلمته الأخيرة في نهاية الفصل كانت تكراراً لا لبس فيه للحجة ذاتها. قال: إذا كان دعم الحكم التقي واستئصال الهرطقة «لم يحصلا بموافقةٍ وعونٍ من الحكام ذوي المراتب العليا»، حينئذٍ «يكون مشروعاً لأفراد الشعب، بل واجبهم، أن يقوموا بذلك بأنفسهم» ويتأكّدوا من أنهم، بذلك، قد «اقتلعوا كل عضوٍ عفنٍ» وفرضوا ناموس الله «على ملوكهم وحكامهم كما على الآخرين من بني جلدتهم» (pp. 189 - 190).

هناك طريق آخر ومتميّز أوصل الكالفنيين الراديكاليين في الخمسيّنيات إلى النتيجة الثورية ذاتها، نعني: عن طريق التأكيد على مفهوم العهد. إن كلاً من لوثر وكالفِنْ أكَّد على فكرة العهد بين الله والناس، ولكن بطريقتين متعاكستين، وبشكل بارز. فقد ركّز لوثر على العهد الجديد، فتكلم على عهد نعمة إلهية ورحمة أبطل الناموس القديم وأثّر على كل من تعمّد باسم المسيح. أما كالفِنْ فقد وضع أساس عقيدة مختلفة تماماً، عندما اعتبر وعود المسيح في العهد الجديد إعادة تأكيد للناموس القديم، الذي مثّله بالقول: إنه سلسلة من الاتفاقات الأساسية صارت لازمة بسبب العصيان الأول لآدم (Niesel, 1956, pp. 92 -109). وشكّلت هذه الفكرة موضوعاً رئيسياً في الكتاب

الثاني لكتاب **مؤسسات**، فعلى نتائج السقوط صار قياس تطور البشرية الديني عبر سلسلة من العهود (foedera)، أولها تمّ بين الله وآدم، بينما تمت الاتفاقيات اللاحقة مع نوح وإبراهيم وبخاصة موسى، وتجددت، أخيراً، بتضحية المسيح. وبما أن كالفِنْ اعتقد، فضلاً عن ذلك، أنه، في كل حالة، كان جوهر العهد مؤلفاً من اتفاق على طاعة الوصايا العشر، فإنه انطلق إلى التعليم بوجوب أن يكون ممكناً، في أي وقت، لجماعة من البشر الأتقياء أن يجّددوا التأكيد الأساسي على علاقتهم التعاقدية مع الله. وكان الحاصل العملي هو وجود مفهوم خاص عند كالفِنْ هو مفهوم المجتمع التعاقدي، وقد تأسس نموذجه الأول في عام 1537، عندما طُلِبَ من جميع مواطني مدينة جنيف أن يؤدوا قَسَماً يربطهم بالالتزام بالوصايا العشر(45).

إن الفكرة المفيدة أن كل فرد تقي يمكنه أن يوقع عهداً مع الله لا وجود لها في كتاب بونيه **بحث موجز** (*Short Treatise*). غير أنها وفّرت لغودمان حجة ثانية لصالح الثورة الشعبية في كتابه **السلطات العليا**، ومكّنت نوكس- على الرغم من تمسكه الأساسي بالنظرية اللوثرية الخاصة بالحكام الصغار - من أن يكمل حجته اللاشعبية بصورة جوهرية، بطلب عنيف، بثورة شعبية، وهو الطلب الذي نطق به، أول ما نطق، في آخر كتابه **تسمية** (*Appellation*) لطبقة النبلاء، تم كرره في مناشدته المباشرة للشعب في **رسالة موجهة إلى الطبقة العامة اسكوتلاندا** (*Letter Addressed to the Commonalty of Scotland*).

عرض غودمان شرحه للعهد في الفصل الثاني عشر من كتابه **السلطات العليا**، والذي كان حول مقدار «تكليف» الله للبشر،

(45) للاطلاع على القَسَم، انظر: McNiell, 1954, p. 148. وللاطلاع على النتائج السياسية لثيولوجيا كالفِنْ التعاقدية، انظر: Wolin, 1961, pp. 168 - 179.

و«الأشياء التي وعدوه بها» (p. 160). فاستشهد باتفاقية الله مع موسى، وقيل إنها بقيت تفيد نموذجاً «لجميع الذين هم شعب الله أو سيكونون شعب الله»، لأنها تكشف عن «ما طلب الله منهم وعن ما وعدوه» (pp. 164- 165). فهي تبيّن أن كل مواطن فرد هو، بوصفه «موقِّعاً» على العهد، مسؤول، قبل كل شيء، عن تعزيز حكم التقوى والحفاظ عليه، والتأكّد من أن دولته «لا تحكمها قوانين سوى الشرائع والوصايا التي قضى بها الله» (p. 163). وقدّم نوكس تحليلاً شبيهاً في كتاب **تسمية** وكتاب **رسالة إلى الطبقة العامة.** وأشار كتاب **تسمية** إلى «القَسَم والعهد المقدَّسين» اللذين كانا بين الله وأسا(*) (Asa)، وبعد ذلك، أشار إلى العهد مع موسى الذي قال: «بواجب كل إنسان» أن «يعلن نفسه عدواً لكل ما يثير غضب الله»، وأن يضمن بهذه الطريقة، حكم التقوى (pp. 500, 503). وقيل، بعد ذلك، تماماً كما ورد في شرح غودمان، إن جميع المسيحيين في الزمن الحاضر مرتبطون «بالحلف والعهد نفسيهما» اللذين وضعهما الله مع «شعبه إسرائيل» بحيث تتمثّل النتيجة في أن يكون واجبهم الأول هو «القضاء على الأفعال الشائنة في وسطهم، تلك الأعمال التي يمقتها الله» (pp. 505, 506).

على أساس شرحهما لتلك الوعود، توصَّل غودمان ونوكس، أخيراً، إلى دفاعهم عن الثورة الشعبية. وقد اتّخذت حجتهم شكل الرأي المألوف والمفيد أن الوعد بعمل شيء معناه الالتزام بواجب القيام به. كل مواطن فرد اعتبر قاطعاً وعداً لله بمقاومة وإزاحة جميع الحكام الوثنيين أو الطغاة. وذكر غودمان هذه النتيجة في بداية الفصل

(*) اسا (Asa) ملك اليهود الثالث (200 ق.م.)، وهو يهوه ضد الأوثان (التوراة)، سفر الملوك (I ,15:8:24).

الثالث عشر، بعد أن قدّم تحليله للعهد، وقبل أن يعود إلى حجة القانون الخاص. فبدأ بتكرار القول: إن كل فرد قد تعاقد «من دون استثناء» أن يتبع وصايا الله (p. 181). وكانت وصية الله الرئيسية هي التمسك بنواميسه، «واستئصال الشرّ»، وشجب جميع أشكال الوثنية والطغيان (p. 180). أما النتيجة التي تَتْبع فهي إذا كان حكامنا «يزدرون ازدراءً كلياً عدل الله ونواميسه ويخونونها»، فإن الواجب الذي أقسم على القيام به «كل شخص من مرتبة عليا ودنيا»، وبالتالي «المجموع كله» الذي «وضع في يده جزء من السيف»، يقضي «بالحفاظ على هذه النواميس والدفاع عنها» ضد حكامهم، وأن يقاوموا ويشجبوا، بهذه الطريقة، وثنية حكمهم وطغيانه (pp. 180 - 181, 182). وأخيراً نقول: إن فوكس قد وصل إلى النتيجة الثورية ذاتها في نهاية كتابه **تسمية**. وأكَّد على فكرة أن «الحكام ليسوا وحدهم مقيَّدين بالقَسَم، وإنما أفراد الشعب أيضاً، مقيدون بالقَسَم الذي أدّوه لله» والقاضي بالتمسك بحكم التقوى و«بالانتقام بأقصى ما عندهم من قوة» من الأضرار «ضد جلاله» أو نواميسه (p. 506). وهكذا خلص إلى القول: إن معاقبة الوثنية والطغيان واجبٌ مقدّسٌ رتَّبه الله، لا على «الملوك والحكام الرئيسيين»، بل على «الجسم الشعبي كله» أيضاً، فهو الواجب «المطلوب من الشعب كله، ومن كل إنسان في وظيفته (pp. 501, 504).

بما أن الكالفنيين الراديكاليين في الخمسيّنيات (1550s) تصوَّروا مقاومة الوثنية والطغيان واجباً مفروضاً من قِبَل الله على كل مواطن فرد، فإن المظهر الذي ظهروا فيه، أخيراً، أمام قرائهم كان مظهر أنبياء العهد القديم المهدّدين، كما لاحظ والزر (Walzer, 1966, p. 98). وقد مكّنهم ذلك من عكس الافتراض الأساسي للفكر السياسي الإصلاحي، أي طمأنوا أفراد الشعب أنهم لن تلحقهم اللعنة إذا قاوموا السلطات الموجودة، لكنهم سيكونون ملعونين إذا أخفقوا في

القيام بذلك، لأن ذلك يعادل النكث بما دعاه نوكس «الحلف والعهد» اللذين أقسما عليهما لله نفسه (p. 505). وتوعَّد بونيه قائلاً: إذا استمروا في الانصياع «للوثنيين والعائشين بالشرّ، كما يفعل أتباع البابا»، فإن الله سيرسل إليهم «المجاعة، ووباء الطاعون، والفِتَن والحروب» عقاباً على ذلك الإخفاق في التمسك بوصاياه (pp. 176, 178). وذكَّرهم غودمان «بالعقوبات المرعبة» التي «حدّدها الله للعصاة»، ودعا أفراد الشعب لتجنّب «سخط الله، الغاضب العظيم» بإزاحة جميع الحكام الوثنيين والظالمين فيحققون بذلك واجباتهم نحو الله (pp. 11, 93). وكرر نوكس تأكيده، وبأشدّ النبرات، على أنه إذا استمر النبلاء وأفراد الشعب في الخضوع لحكم الطغاة والوثنيين، فإنهم، جميعاً، سينالون اللعنة. «فالله لن يعذر النبلاء ولا أفراد الشعب» إذا استمروا «في طاعة واتباع ملوكهم في الظلم الصريح»، لكنه «بالانتقام نفسه» سوف يعاقب «الأمراء، وأفراد الشعب والنبلاء المتآمرين ضدَّه وضد وصاياه المقدَّسة، كلهم» (p. 498). ولم تذهب تلك التحذيرات من غير أثر، ففي شهر كانون الأول/ديسمبر، عام 1557، وافق زعماء النبلاء الاسكوتلانديين على توقيع عصبة مقدسة وعهد كوّنا بهما «طائفة المسيح»، وألزموا أنفسهم بمقاومة أسيادهم الكاثوليك الذين وصفوهم بأنهم «طائفة الشيطان». وبعد أن تأكَّدوا من أن واجبهم أن يقاوموا، وأنهم سيُلعنون إذا لم يفعلوا ذلك، قاموا بما يستحق وفاءً بوعودهم لله، وانطلقوا يعملون قادةً لأول ثورة كالفنية ناجحة (Brown, 1902, pp. 48, 57 - 73).

الفصل الثامن

سياق الثورة الهيغونوتيّة(*)

انتهت نظرية الثورة الشعبية التي أنشأها وطوّرها الكالفنيون الراديكاليون في الخمسيّنيات (1550s) بالدخول في المجرى الرئيسي للفكر الدستوري الحديث. فإذا ما نظرنا إلى ما بعد قرن إلى الأمام، إلى كتاب جون لوك (John Locke) **بحثان في الحكم** (*Two Treatises of Government*) وهو الكتاب الكلاسيكي الممتاز للسياسة الكالفنية الراديكالية نقع إلى دفاع عن مجموع النتائج ذاتها، كما نقع، وبمقدار كبير، إلى مجموعة الحجج ذاتها. وعندما أثار السؤال، في الفقرات الأخيرة **لبحثه الثاني**، وهو «من سيكون القاضي الذي يحكم» في ما إذا كان الحكم يقوم بواجبات وظيفته، أكّد على القول: إن السلطة التي يحق لها الإجابة عن السؤال، ومقاومة أي حاكم يوسع حدوده القانونية، ليست عند الحكام الصغار وممثّلي الشعب الآخرين وحدهم، بل هي، أيضاً، عند المواطنين أنفسهم

(*) ليس معروفاً أصل اشتقاق الاسم هيغونوت (Huguenot). فهناك نظريات كثيرة حول ذلك. وقد يكون شكلاً مشوّهاً للكلمة الألمانية Eidgenosse التي تعني حليفاً أو شريكاً (a Confederate) وجمعها مع اسم الزعيم الديني والسياسي Besançon Hugues (المتوفي في عام 1532).

لأن «الحَكَم المناسب والصحيح في مثل هذه القضية يجب أن يكون جسم الشعب كله» (pp. 444 - 445). وعندما يدافع عن هذه النتيجة في الفصول الختامية الخاصة بالطغيان وبانحلال الحكومة، فإن الحجة التي اعتمدها، بصورة رئيسية، كانت نظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة. وكان افتراضه الأساسي متمثلاً في القول: إن أي واحد في السلطة «يتجاوز السلطة المعطاة له بالقانون»، أوتوماتيكياً «يتوقف عن أن يكون حاكماً، بسبب ذلك». وهكذا، أفادت نتيجته الرئيسية أن أي واحد «يعمل من دون سلطة يمكن مقاومته، حتى لو كان الملك، وبالطريقة نفسها التي بها تكون مقاومة «أي إنسان آخر يسطو بالقوة على حق الآخر» (pp. 418 - 419). والسبب الذي كرره لاحقا هو، «في أي حال، ليس بذي سلطة، ولا يعود ملكاً، ويمكن مقاومته: فحيثما لا تعود هناك سلطة، لا يعود هناك ملك أيضاً، ويصير مثل البشر الآخرين العديمي السلطة» (p. 442).

غير أن هناك نقطة واحدة استمر فيها وجود ثغرة فكرية تفصل نظريات بونيه، وغودمان ونوكس عن هذه النظرية «الليبرالية» الكلاسيكية الخاصة بالثورة الشعبية. فعندما دافع لوك عن مشروعية المقاومة، كان مدافعاً عنها، وبشكل ثابت، بوصفها «حق مقاومة»، وبخاصة في وصفها «حق الدفاع عن أنفسهم» الذي يتمتع به «الشعب، ككل» بفضل طبيعة المجتمع السياسي وغاياته (p. 442). وقد صيغت هذه النقطة في أوضح ما يكون، في الفصل الأخير الذي ورد فيه ما يفيد أنه عندما يكون هناك «انتهاك للثقة» من جهة الحكام، فإنهم يفقدون السلطة التي وضعها الشعب في أيديهم لغايات متعارضة مع أفعالهم، وتعود إلى أفراد الشعب، الذين من حقهم العودة إلى ممارسة حريتهم الأصلية عبر إنشاء مجلس تشريعي جديد (كما يرون) يوفر لهم السلامة والأمن اللذين يؤلفان

الغاية التي من أجلها كان وجودهم في مجتمع»[1].

بخلاف ذلك ما كان، فإن الكالفنيين الراديكاليين في الخمسينيّات (1550s) افتقروا إلى مفهوم للمقاومة السياسية يصفها بأنها حق. فمع رغبتهم في الدفاع عن الفكرة الثورية المفيدة مشروعية أن يحدِّد الجسم الشعبي كله حكامهم ويخلعوهم، استمروا في القول: إن السبب الرئيسي لوجود المجتمع السياسي هو تأييد ودعم نواميس الله وممارسة الإيمان الحقيقي (أي الكالفني). فاستمروا في اعتبار المجتمع السياسي من قضاء الله، والتعامل مع الطغيان بوصفه شكلاً من أشكال الهرطقة، وترجمة مشروعية المقاومة بالقول إنها واجب ديني وليس حقاً أخلاقياً البتّة وهو واجب قام على وعدٍ بتأييد ودعم نواميس الله.

ولإكمال هذه النظرة العامة الشاملة لأسس الأيديولوجيا الثورية الحديثة، نحتاج إلى النظر في مسألتين أُخريين. فأولاً، نحتاج السؤال عن زمن صيرورة مفهوم الواجب الديني المقاوم وتحوّله عند المنظِّرين البروتستانتيين إلى الحق الأخلاقي في المقاومة. السياسية، بالمعنى الدقيق، والحديث. يمكن الإجابة عن هذا السؤال بسرعة. لقد صيغت النظرية الحديثة، بصورة كاملة، ولأول مرة، من قِبَل الهيغونوتيين خلال الحروب الدينية الفرنسية في النصف الثاني من القرن السادس عشر[2]. ثم تناول الكالفنيون في الأراضي المنخفضة

---

(1) للاطلاع على هذه الآراء، انظر: pp. 430 - 431; pp. 422, 446. وللاطلاع على شرح نظرية الحقوق السياسية عند لوك، وللاطلاع على الفكرة المفيدة أن لوك هو، وبصورة جوهرية، فيلسوف سياسي كالفني راديكالي، انظر: Dunn, 1969, pp. 245- 261, 262 - 264.

(2) غامض السبب الموجب أن يُدعى الكالفنيون الفرنسيون بالهيغونوتيين، إلاّ أن المصطلح استخدم، أول ما استخدم من قِبَل خصومهم المعاصرين، وظل يستخدم منذئذ. للاطلاع على الأفكار الخاصة بأصل الكلمة، انظر: Léonard, 1965 - 1967, II. p. 113.

تلك النظرية، وبعد ذلك، انتقلت إلى إنجلترا وصارت تشكل جزءاً مهماً من الخلفية الأيديولوجية للتطور الإنجليزي في الأربعينيات (1640s). ثانياً، نحن في حاجة إلى السؤال عن: كيف ولماذا نشأت وتطورت تلك النظرية في سياق الحروب الدينية الفرنسية. لقد جرت العادة على الاستشهاد بالفكرة المفيدة عن وجود مجموعة مباشرة من الروابط بين النظريات التي طوّرها الكالفنيون في اسكوتلاندا وإنجلترا خلال الخمسينيّات (1550s)، والنظريات التي طوّرها الهيغونوتيّون، بعد مذبحة القديس بارثولوميو (St Bartholomew)، في عام 1572[(3)]. ومن الممكن المعقول، الافتراض أن حجج بونيه وغودمان ونوكس قد أثّرت مباشرةً في فرنسا خلال السبعيّنيات (1570s). غير أن ثمّة شكاً في أن تميل هذه الطريقة من التفكير إلى إضفاء غموضٍ على الحقيقة الحيوية المفيدة أن موقف الهيغونوتي وقت اندلاع الحروب الدينية كان مختلفاً كثيراً عن موقف الكالفنيين في اسكوتلاندا وإنجلترا، قبل ذلك بسنوات قليلة. وذلك ما أدّى بالهيغونوتيين إلى تطوير استراتيجية سياسية مختلفة، ودفعهم، في نهاية المطاف، إلى صياغة نظرية في المقاومة مختلفة، وراديكالية من بعض النواحي. ولكي نفهم أصول أيديولوجيتهم وتطورها، علينا ان نبدأ من النظر في طبيعة الوضع الذي وجدوا فيه أنفسهم في بداية الحروب الأهلية في عام 1562. وحالما يتأسس هذا السياق يصير بالإمكان بحث وشرح نشوء وتطور الفكر السياسي الهيغونوتي وخصائصه. لذا، فإن الفصل الحالي سيخصَّص للنظر في المسائل التي واجهت الهيغونوتيين والفرص التي أتيحت لهم، في حين يهتم الفصل الذي يليه بتحليل كتاباتهم السياسية الفعلية في مسعى منا للدلالة على

---

(3) انظر على سبيل المثال: Hudson, 1942, pp. 196 - 198 and Salmon, 1975, p. 6, etc.

الطرق التي حاولوا إنشاءَها وشرعنة الثورة الكلية الأولى في دولة أوروبية حديثة.

الأمل بالتساهل

خلال المراحل الأولى للحروب الدينية، كانت الاستراتيجية الأساسية التي تبنّاها الهيغونوتيّون متمثّلةً في التجنّب الممكن لأي مجابهة مع حكومة كاثرين دو ميديتشي (Catherine de Medici). وأكّدوا على تأييد الخرافة المفيدة أنهم كانوا مقاومين لأعداء الحكم، وظلّوا يعلّقون آمالهم على إمكانية كسبهم مقداراً رسمياً من التساهل الديني كحصيلة جانبية لجهود كاثرين الرامية إلى تهدئة العناصر المتحاربة المختلفة في المملكة. وقد فُرِضَتْ تلك الستراتيجية السلبية، نسبياً، على الهيغونوتيين لافتقارهم إلى أساس من الدعم الشعبي القوي جداً. فأعدادهم لم تكن كبيرة، لذا لم تكن واردة مسألة محاولتهم - على طريقة بونيه أو غودمان أو نوكس - أن يدعوا «جسم الدولة كله» للثورة ضد الحكم المضاد للمسيح[(4)]. وفضلاً عن ذلك، نقول: إن الدعم الذي نجحوا في كسبه كان متركزاً في الأطراف القصيّة من البلاد. فقد منعوا من الهداية في باريس، وسرعان ما، واجهوا عداوة متنامية للدين الجديد في المناطق

---

(4) يبدو من شرح حالة النشاط الهيغونوتي المرسل إلى الكاردينال فارنيس (Farnese)، في عام 1558 أن عدد الهيغونوتيين هو 1/ 50 لا غير، من مجموع شعب فرنسا، في أمسية الحروب الدينية. وروميه (Romier, 1913 - 1914, II, p. 250) ذكر ذلك الرقم، على الرغم من اعتقاده بأنه رقم منخفض جداً. وتجدر الملاحظة، أنه طبقاً للإحصاء السكاني الرسمي للهيغونوتيين أجري تنفيذاً لأوامر هنري الرابع، في نهاية الحروب الدينية، وفي الوقت (بحسب تحليل ليونارد (Léonard) الذي بلغت فيه أعدادهم ذروتها، قبل البدء بهبوطها الطويل خلال القرن السابع عشر، كان العدد الكلي للهيغونوتيين لا يتعدى 1/ 20 إلا بقليل من عدد السكان. للاطلاع على هذه الأرقام، انظر: Léonard, 1948, pp. 153, 157.

الشمالية الشرقية من فرنسا (Kingdon, 1956, p. 55). ومع أن الإرساليات المدرَّبة التي أرسلتها جماعة رعاة الأبرشيات في جنيف، بعد عام 1555 أنتجت بسرعة محصولاً كبيراً من المرتدين إلى الدين الجديد، من مدن السهل الأوسط، فإن معظم مواقع معاقل الهيغونوتيين كانت في المناطق البعيدة في الجنوب الشرقي من البلاد - في لانغودوك (Languedoc)، وبرفنس (Provence)، وقرب حدود سويسرا - وليس في أيٍّ من مراكز السلطة الرئيسية في الشمال.

وفي حين فرضت تلك الاعتبارات على الهيغونوتيين أن يعملوا، منذ البداية، بقدر ما يستطيعون من الحذَرَ، فقد بدا معقولاً لهم أن يأملوا في أن يكونوا قادرين على الخروج من النزاعات الحزبية وقد حصلوا على فترة راحة تؤجل اضطهادهم، وعلى مقدار من التساهل الرسمي تجاه دينهم. وأوضح سبب لذلك التفاؤل هو أن كاثرين دو ميديتشي، والدة الملكة، والسلطة التي كانت وراء عرش تشارلز التاسع، أعلنت، وبوضوح، خلال المراحل الأولى للحروب الأهلية، أنها لصالح سياسة تسوية دينية، وأكَّدت على ذلك. غير أن ما يلزم، ونحن ننسب تلك النظرة إلى كاثرين وحكمها، هو أن نميّز تمييزاً حادّاً بين الفترات الزمنية قبل عام 1572 وبعدها. فقد شهد صيف عام 1572 الانهيار النهائي لآمال الهيغونوتيين عندما تخلّت كاثرين، فجأة، عن أي محاولات إضافية للتسوية، وقررت القتل الجماعي لقيادة الهيغونوتيين في مذبحة سانت بارثولوميو. أما، إلى أي مدى كان هناك توقع لتلك الحركة التحطيمية، فمسألة دار حولها الجدل، منذئذٍ. غير أن الواضح هو أن قصد كاثرين الأصلي لم يكن شاملاً سوى إزاحة الناطق الرسمي للهيغونوتيين، الأميرال كوليني (Admiral Coligny) (Sutherland, 1973, p. 340) أما القصة التي تفيد أنها تصرفت انطلاقاً من كراهيتها المتزايدة لنفوذه على الملك الصغير

السن، فلم تعد في الاعتبار، حديثاً، لكن الذي لا ريب فيه هو أنها بدأت تخشى القوة العسكرية المتزايدة، وكذلك القوة السياسية للهيغونوتيين، وبخاصة عندما بدأو يهدِّدون مساعيها الدائمة للحفاظ على السلم، خارج البلاد، واحتواء الصراعات الحزبية في الداخل (انظر: Sutherland, 1973, pp. 147, 316). ونشأ التهديد المباشر، في صيف عام 1572 من مطالب كوليني لحملة داعمة للمعارضة المتطورة - والكالفنية، جزئياً - لحكم الإسبان في الأراضي المنخفضة (Sutherland, 1973, pp. 263, 276). تلك كانت المسألة التي عندها قررت كاثرين القضاء على كوليني. غير أن المكيدة أجهضت. فقد أدّت رصاصة المكلف بالقتل إلى جرحه، لا إلى قتله. فدبّ الذعر في كاثرين، فأمرت، وهي في حالة من اليأس، بقتل جميع أفراد قيادة الهيغونوتيين (Sutherland, 1973, pp. 338, 341). وكان الحاصل المذبحة التي وقعت، في عشيّة سانت بارثولوميو والتي شملت قتل نحو ألفين من الهيغونوتيين في باريس، وربما نحو عشرة آلاف في المناطق الأخرى (Héritier, 1963, pp. 327 - 328; Erlanger, 1960, pp. 191 - 193).

غير أن الذي كان قبل ذلك التغير في الرأي (volte face)، وخلال عقد الحرب الأهلية الذي سبقها، أن كاثرين قامت بمحاولات مستمرة لإشاعة قدر مقبول من التساهل الديني مع الهيغونوتيين. ولشرح تلك الطريقة الاسترضائية، وبالتالي شرح ما جعل تعليق الهيغونوتيين آمالهم على الحكم أمراً معقولاً، علينا أن ننظر في الوضع الدستوري الحسّاس الذي وجدت كاثرين نفسها فيه، منذ عام 1560، عندما توفي ابنها فرانسيس الثاني (Francis II) بعد ثمانية عشرة شهراً من خلافته لزوجها هنري الثاني. وقد أدّى القبول بإبنها الصغير تشارلز التاسع، الذي لم يكن قد بلغ العاشرة، إلى

تعيين مجلس وصاية على العرش. وفتح ذلك المركز على نحو واسع شهية الغيزيس (Guises)، الذين كانوا الأسرة الكاثوليكية الأقوى في البلاد، والذين أداروا الحكم خلال الحكم الوجيز لفرانسيس الثاني. وعلى الرغم من أن كاثرين نجحت في إحباط ذلك المطمح بقبولها الوصاية، فإنها وجدت أن حكمها ما زال يخضع لضغط قوي للبقاء في السياسات التي وضعها الغيزيس، وبخاصة سياسة الاضطهاد المتزايد للهيغونوتيين (Romier, 1924, pp. 1 - 11). وسرعان ما صار واضحاً أن كاثرين ستعرض سلطتها إلى الخطر إذا ما سمحت ببقاء مثل تلك السياسة. وهناك خطر واحد سيكون على حسابها، كما اكتشفت في عام 1560 وبعد عام 1572، وهو الخطر الذي تمثّل في ما إذا نجح الغيزيس في فرض مطلبهم في الانسجام الديني، فإن ذلك سيكون معادلاً لأن يصبحوا المسيطرين سيطرة تامة على شؤون المملكة (Sutherland, 1973, pp. 7- 10). غير أن الخطر الرئيسي نشأ من حوادث الانتقام العنيف التي بدأ يثيرها تصلّب الغيزيس. وكان أولها في شهر آذار، عام 1562، بعد قيام الجيش الخاص للدوق دوغيز (Duc de Guise) بمذبحة قضت على طائفة من الهيغونوتيين، في فاسي (Vassy). وسرعان ما دفع ذلك الحادث الأمير دوكونديه (Prince de Condé) إلى التحرك لصالح الهيغونوتيين، فأشعل نار أول حرب دينية (Léonard, 1965 - 1967, II, p. 129). وتكرر النموذج ذاته في عام 1567، بعد نجاح الغيزيس في كبح حريات الهيغونوتيين في التسوية التي وضعت نهاية لأول حرب أهلية. ومن جديد دفع ذلك كونديه (Condé) إلى التحرك - بعد محاولة خائبة للقبض على شخص الملك - واستمر القتال، بعد ذلك، من دون توقف، وفي أشد ما يكون من الضراوة، لثلاث سنوات (Romier, 1924, pp. 320 - 325).

وعندما أدركت كاثرين، على نحو سريع، أن أفضل أملٍ لها للحفاظ على السلطة في خضمّ تلك الأزمات المتكررة يَمْثُلُ في محاولة إعطاء الهيغونتيين قدراً من الحرية الدينية راجيةً من ذلك تلطيف عنف كونديه، وتجنّب سيادة الغيزيس (Romier, 1924, pp. 110- 126). فكانت تلك سياستها خلال الستينيّات (1960s)، وهذه حقيقة تشرح ظاهرة النبرات الملكية، والحذرة، التي تبنّاها معظم كتّاب الكراسات الهيغونوتيين، في ذلك الزمن. فحاولت، بدايةً، أن تجعل الجانبين يسوّيان خلافاتهما، في كولوكوي في بواسّي (Colloquy of Poissy)، في عام 1561، حيث شجعت الهيغونوتيين على تعيين ناطق، ووافقت على تسميتهم ثيودور بيزا (Theodore Beza)، واصرّت على أن يكون ما يقوله مسموعاً، على المستوى نفسه، مثله مثل خصومه الكاثوليك (Giesendorf, 1949, pp. 129, 135 - 136). بعد الفشل في تلك الخطوة التسووية، حاولت تجنّب النزاع الوشيك في شهر يناير، عام 1562، عن طريق إعلان مرسوم تساهل (Edict of Toleration)، اعترفت فيه بنظام المجامع الكنسية (synods) والمحاكم الكنسية (Consistories)، الذي كان الهيغونوتيون قد أسسوه، وضمنت لهم حرية العبادة العامة في كل مكان، ما خلا المدن (Lecler, 1960, II, pp. 69 - 70). وأخيراً، وبعد القتال الوحشي في الأعوام 1567 - 1570، قامت كاثرين بآخر مجهود لتعزيز السياسة ذاتها، مؤكدة على جميع شروط مرسوم عام 1562، ومضيفة الحق للهيغونوتيين في الوصول إلى جميع المدارس والجامعات الموجودة (Lecler, 1960, II, pp. 86 - 87).

وهناك سبب آخر يساعد في شرح سبب أمل الهيغونوتيين في أنهم سينجمون في كسب مقدار رسمي من التساهل في الستينيّات (1560s) هو وجود عدد كبير من المثقفين الفرنسيين، حتى قبل اندلاع

الحرب المدنية، شعر بأن أي محاولة لفرض سياسة الانسجام الديني عن طريق القوة معناها ارتكاب خطأ سياسي وأخلاقي أيضاً.

لقد قيل، إن أكثر الدعاة المتعاطفين مع وجود الحرية الدينية، في ذلك الزمن، اعتبر تلك السياسة أقل الشرور، وبمثابة الملجأ الأخير (pis aller). ولاحظ نيل (Neale)، على سبيل المثال، أن «التساهل»، كما فهم في ذلك العصر، لم يكن يعني تقديراً لحقوق الضمير، وإنما على الاعتراف بأن أحد الدينين أضعف من أن يتمكن من قمع الآخر، أو أنه لا ينجح في ذلك إلاّ على حساب تدمير الدولة (Neale, 1943, p. 53). هناك الكثير من الصدق في ذلك الرأي، لكنه أغفل الحقيقة المفيدة أن عدداً متزايداً من الإنسانيين - في أوروبا، ككل، وفي فرنسا بخاصة - توصل إلى الاستنتاج بعدم وجوب فرض الانسجام الديني، ومضوا إلى الدفاع عن هذا الرأي الذي تضمن وجوب الموافقة على حقوق الضمير.

ثمّة حجّتان متميزتان لصالح ما يمكن أن يُدعى الدفاع المبدأي عن الحرية الدينية، وليس مجرد الدفاع السياسي (politique)، الأولى نشأت من الرأي الإنساني النموذجي والذي ذكره، بامتياز، بيكو ديلاّ ميراندولا (Pico della Mirandola) الذي أفاد بوجوب أن تكون هناك حقيقة عامة شاملة في أساس جميع الأديان الكبرى في العالم (انظر: Kristeller, 1956, p. 271). وأشهر عرض لتلك الحجة، من قِبَل إنساني فرنسي، كان عرض غيوم بوستِلْ (Guillaume (1510 - 1581) Postel)، في كتابه **إنسجام العالم** (*The Concord of the World*). بدأ بوستِلْ حياته بنيله سمعة برّاقة، بوصفة باحثاً كلاسيكياً، وكان ما يزال في العشرين من عمره، وفي عام 1538 عُيِّن أستاذاً للغة اليونانية في ما صار، لاحقاً، كلية فرنسا (Collège de France) (Bouwsma, 1957, pp. 3, 8) وخسر وظيفته في عام 1542 نتيجة دخوله في علاقة

غرامية سرّية، وفي تلك المرحلة تحول إلى كتابة **إنسجام العالم**، الذي ظهر في عام 1544 (Bouwsma, 1957, p. 9). وتألف الكتاب من أقسام أربعة، شمل القسم الأول البرهان على «أن المسيحية هي الدين الحق»، وقدم القسم الثاني «عرضاً ورفضاً لمعتقدات المحمديين» (pp. I, 136). وخُصص القسم الأخير، وبمقدار واسع، لتقديم رأي عملي حول ارتداد المحمديين واليهود. غير أن افتراضات بوستِلْ الأساسية سلمية وعالمية أكثر بكثير مما يمكن لهذا الموجز أن يوحي به. وكان اعتقاده في حقيقة المسيحية مستمداً من اعتباره لها، وبصورة جوهرية، مجموعةً من الحقائق الأخلاقية القابلة للبرهان، وليست مجموعة من الآراء اللاهوتية العقدية، في حين قامت ثقته في إمكانية ارتداد الكفار على الافتراض ذي الصلة، والمفيد أن تلك الحقائق ستكون مقبولة من جميع عقلاء البشر حالما يعلموا بها[5]. وقد توصل إلى القول: إن الفرض على ضمائر الأفراد لا يمكن أن يكون ضرورياً، ولهذا السبب وحده لا يمكن أن يكون مبرَّراً. وكما أكّد في القسم الثالث - وهو القسم الأكثر أصالةً والأهم في الكتاب - إن مهمّة المبشّرين الصحيحة يجب أن تكون في إبراز الحقائق الأساسية «للدين والقانون المشترك في العالم كله»، ساعين عن طريق الحجة العقلية إلى كسب اعتراف واسع بتلك «العقائد المشتركة» (communes canones) التي تقع في أساس الفروقات السطحية للمعتقد الديني (pp. 261, 290).

حجج بوستِلْ تلك تلقّفها عددٌ من الإنسانيين الفرنسيين عشيّة الحروب الدينية. وكان أكمل تعبير في الكراسة التي عنوانها **بخصوص**

(5) حول هذه النقطة، انظر: Bouwsma, 1957, p. 127 وانظر الشرح الكامل كله لفكر بوستِلْ الموجود في: Mesnard, 1936, pp. 434 - 451.

الهراطقة: ما إذا كان الواجب اضطهادهم *(Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted)*، التي ظهرت، لأول مرة، في عام 1554، وقد نُشرت باسم مارتن بليوس (Martin Bellius)، إلاّ أنها كانت من عمل سباستيان كاستيليو (Sebastian Castellio) (1515 - 1563). ولد كاستيليو قرب مدينة ليون حيث تلقى تعليماً إنسانياً وارتدَّ إلى البروتستانتية ثم غادر، في عام 1540، للالتحاق بكالفِنْ في المنفى في مدينة ستراسبورغ (Buisson, 1892, I, pp. 21, 102). وعيّن رئيساً لكلية جنيف (College of Geneva)، بعد عودة كالفِنْ إلى تلك المدينة، لكنه استقال في عام 1544 بعد شجار مع قائده، وانتقل للعيش في جو مدينة بال الإنساني الملائم، حيث صار أستاذاً جامعياً لتدريس اللغة اليونانية، في عام 1553 (Buisson, 1892, I, pp. 140, 237, 260). وظل على عدم موافقته على عدم اللاتساهل الديني عند كالفِنْ، الذي شعر بوجوده في أوائل الأربعينيّات (1540s)، لأن كتابه عن اضطهاد الهراطقة قصد منه، وبشكل أساسي، أن يكون هجوماً على معلمه السابق لأنه وافق على إعدام ميغيل سيرفيتو (Miguel Serveto) (1511 - 1553)، الذي كان لاهوتياً إسبانياً وأحرق في جنيف، لأنه شكَّ بعقيدة الثالوث الأقدس (Bainton, 1953b, pp. 21, 207 - 212). (ونذكر أن أحد الأهداف الرئيسية لكتاب بيزا **معاقبة الهراطقة** *(The Punishment of Heretics)*، الذي نُشر بعد ستة أشهر، هو تقديم شجب تفصيلي، نقطة بنقطة، لحجج كاستيليو). وتألف القسم الرئيسي من مَتْن كتاب كاستيليو من عشرين نصٍ مقتطف من كتابات لاهوتيين شهيرين حول الدفاع عن التساهل الديني، غير أن الأهمية الرئيسية لكتابه تعود إلى الحجج التي طوّرها هو في إهدائه الاستهلالي لدوق وورتمبرغ (Württemberg). وابتدأ، مثله مثل بوستِلْ، بالأطروحة الإنسانية النموذجية المفيدة أن جوهر المسيحية هو محاولة «العيش في هذا العالم بطريقة ورعة، عادلة ودينية، وفي

حالة توقع مجيء الرب»، وهو الافتراض الذي أوصله إلى الاستنتاج أن جميع النزاعات العقدية لا علاقة لها بمسلك الحياة المسيحية الحقيقية (p. 122). ثم تابع محاججاً وقائلاً: كما أن قطعة النقد الذهبية مقبولة في كل مكان، مالاً «بغض النظر عن الصورة» التي قد تحملها، كذلك هناك عملة ذهبية دينية مقبولة في كل مكان، ومن جميع العقلاء من البشر، تدعم جميع الاختلافات الظاهرية للمذاهب والطوائف المختلفة (p. 130). والنتيجة المتضمّنة هي: بما أن كل واحد موافق على العملة الأساسية للمعتقد الديني الحقيقي، وبما أن هذه العملة لا يمكن تخفيض قيمتها عن طريق أي اختلافات محلية، فلا مبرّر هناك للفرض على ضمائر الأفراد.

عادت الآراء نفسها إلى الظهور في البحث الواسع الذي حمل عنوان **مؤتمر السبعة** (*Colloquium of the Seven*)، والذي ربما كان أكثر الأبحاث المتحررة والخاصة بالحرية الدينية تمّ إنتاجه في فرنسا، في سياق الحروب الدينية (انظر: Sabine, 1931). وكان ذلك الكتاب آخر عمل لجان بودان (Jean Bodin) (1530 - 1596)، الذي كان أعظم فيلسوف سياسي فرنسي في ذلك العصر، والظاهر أنه أكمله في عام 1588[6]. وربما لم يكن نشر الكتاب هدفاً، فهو لم يوزّع إلاّ على شكل مخطوطة خلال حياة بودان. وقد وضع كتاب **مؤتمر** (*Colloquium*) في مدينة البندقية (Venice)، وابتدأ بالملاحظة المفيدة «أنها الوحيدة التي توفر الحصانة والحرية» لحدوث مثل تلك النقاشات (p. 3). وكان المضيفون من أعلام الكاثوليك الليبراليين في المدينة، كما قُصِدَ من المشاركين الآخرين في الحوارات الستة أن يمثّلوا طيف

(6) التاريخ المعطى، عادةً، هو عام 1593، غير أن أول مخطوطة معروفة، تمّ اكتشافها حديثاً في مراجع مازارين (Bibliothèque Mazarine)، حملت تاريخ 1588. انظر: Kuntz, 1975, p. xxxvii and note. ولم يطبع كتاب مؤتمر إلى أن كان عام 1857.

الرأي الديني الجدّي كله: فقد قُدِّم لنا لوثري [بوداميكوس (Podamicus)]، وريبيّ [سيناموسْ (sinamus)][7]، ومدافع عن الدين الطبيعي [تورالبا (Toralba)]، وكالفني [كورتيوس (Curtius)]، ويهودي [باركاسيوس (Barcassius)] ومرتدّ إلى الإسلام فانيولا (Fagnola)]. وكانت فكرة أن جميع البشر من ذوي المعتقدات الدينية الأصلية سيوافق على مبادئ دينهم هي الفكرة الأولى التي قُدِّمت عندما تحولوا، في المحاورة الرابعة، إلى مناقشة أسس عقائدهم المتنافسة. فأثار فاجنولا المسألة عندما أعلن أن «اليهود والمحمديين يشتركون بكل ما يمتّ إلى الدين بصلة، تقريباً»، فبدأ تورالبا، بعد ذلك، في تطوير الفكرة، وأحرز قدراً كبيراً من الموافقة لرأيه الإنساني المميّز عندما قال: «إذا صحّ القول أن الدين الحق هو في عبادة الله الأبدي عبادةً صافية، فإني أعتقد أن قانون الطبيعة كافٍ لخلاص الإنسان» (pp. 213, 225). وقد تمّ تناول الفكرة ذاتها في آخر المحاورة الأخيرة، وبخاصة من قِبَل سيناموس، وذلك في الموضع الذي نوقشت فيه مخاطر عدم التساهل الديني. فدعا جميع المشاركين إلى الاعتراف بأنهم، جميعاً، وافقوا على أهم نقطة، وهي أن «الله هو أب جميع الآلهة». وهذا معناه عدم وجود ما يمنعهم، جميعاً، «من إرضاء الخالق المشترك وأب الطبيعة كلها، بالصلوات المشتركة، لكي يقودنا إلى معرفة الدين الحق» (pp. 465, 466). وهذا، بدوره، يعني أنه حالما يتم الاعتراف اعترافاً صحيحاً بذلك الأساس للاتفاق فإنه لن يبقى هناك إطلاقاً، أي عذر للاضطهاد وعدم التساهل الدينيين. فإذا «أمكن إقناع جميع البشر» بأن جميع صلوات جميع

---

(7) Lecler, 1960, II, p. 181 دعا سينامَسْ توفيقياً، لكنني أميل إلى الموافقة على وصفه «بالريبي»، في ضوء إسهامه في الحوارات، وهو الوصف الذي ذكره Kuntz, 1975, p. xxx viii.

البشر التي تصدر عن قلبٍ صافٍ تسرّ الله»، فالنتيجة هي أنه «سيكون العيش في كل مكان في العالم ممكناً وبالانسجام ذاته مثل الذين يعيشون تحت حكم إمبراطور الأتراك أو الفرس» (p. 467).

فضلاً عن تكرار بودان وكاستليو لمعتقدات بوستِلْ السلمية، أطلقا حجّةً راديكاليةً للغاية لصالح الحرية الدينية. ولم تُبْنَ على افتراض الوحدة الأساسية، بل على الشك الذي لا يمكن تجنّبه، والموجود في صميم معتقداتنا الدينية. وهذا هو الرأي الرئيسي الذي قدّمه كاستيليو في إهداء كتابه **ما يختص بالهراطقة** (*Concerning Heretics*). فقد بدأ بالسؤال عن معنى الهرطقة، وأجاب بالقول: إن كل ما استطاع اكتشافه «بعد بحث متأنٍ لا يزيد على هذا: إننا نعتبر هراطقة أولئك الذين لا نتفق معهم» (p. 129) وبعد ذلك أنشأ تمييزاً بين شكلين ممكنين من الاختلاف الديني. فمن جهة، يمكننا الجدل حول مسائل السلوك. وقدم التشبيه المتمثل في درس الطريقة الملائمة للتعامل مع «اللصوص» الذين يرفضون «تصحيح طريقة حياتهم». ويوافق كاستيليو على أنه، في حال مثل هذه، يمكن معاقبة الرجل بمعنى كامل للعدل، لأنه «منقوش ومكتوب في قلوب البشر» أن حياة اللص خاطئة أخلاقياً، وتستحق العقاب (pp. 130 - 131). ومن جهة أخرى، قد نختلف حول مسائل العقيدة الدينية. فقد نجد، كما فعل المسيحيون باستمرار، أننا نتجادل في «العماد، وفي العشاء الأخير للرب، ودعاءات القديسين، وفي التبرير، والإرادة الحرة، ومسائل غامضة أخرى». بعد ذلك قال: «إذا كانت هذه الأمور واضحة وجليّةً مثل وضوح مسألة وجود إله واحد، فإن المسيحيين، كلهم، سيتفقون، في ما بينهم، حول تلك النقاط مباشرة، كما تعترف كل الأمم بأن الله واحد» (p. 132). وعلى كل حال، لا بدّ من القول، أن جميع تلك المسائل شكلت، وفي جميع الأوقات، موضوع النزاعات

العنفية. واختتم قائلاً: إن النتيجة هي أن جميع تلك النقاشات لا بدّ من أن تكون «قد نشأت من جهل بالحقيقة، ليس إلاّ» (p. 132).

وهكذا، كانت النتيجة الراديكالية، والريبية، أيضاً، التي دافع عنها كاستليو، هي أن جميع الاضطهادات قامت على افتراض اليقين في مجموعة من المسائل التي لا يمكن الوصول إلى يقين حولها، على الإطلاق. فكما قال: «الحكم على عقيدة» هو «ليس ببساطة الحكم على سلوك». وعلى أساس هذا الافتراض، كان طلبه التساهل طلباً طبيعياً. واعتبر الفرض على ضمير الإنسان عملاً شريراً يخص الجهل، لأن «من يحكم بخفّةٍ على الآخرين يبيّن أنه لا يعرف شيئاً على وجه الدقة» (p. 133). واعتبر خطيئة أمام الله يقترفها كل من يقول باليقين حيث لا يوجد. فكل ما نقدر عليه، بحسب تأكيد كاستليو، هو إتّباع كلمة الله بأفضل ما نستطيع، من دون إجبار أي إنسان آخر على سلوك الدرب ذاته، متذكّرين، بدلاً من ذلك، كلمات القديس بولس، «لا تدعوا الذي يأكل يحتقر الذي لا يأكل» (p. 132).

ثمة تلميحة للحجة الريبية ذاتها في كتاب بودان، الذي هو أعظم كتاب في النظرية السياسية، نعني **الكتب الستة في المصلحة العامة** (*The Six Books of Commonweal*)، والذي كان أول نشر له في عام 1576. وكانت التلميحة في النقطة حيث كان بودان يبحث في مخاطر الأيديولوجيات التدميرية على أمن الدولة. فقد قال: ما لم يقم معتقد على «أوضح البراهين وأبعدها عن الشكوك» فلن يكون هناك أملٌ في ضمان «عدم تشويشه وجعله موضع ارتياب عن طريق النزاعات الجدلية وقوة الحجج». وبعد ذلك أوضّح قائلاً إنه لم يرَ أسساً ثابتة منيعة على الشك في أي عقيدة دينية. فجميعها مشادٌ «لا على البراهين أو العقل، بل على تأكيد الإيمان، والإيمان وحده».

وهذا معناه أن الذين «يسعون بالبرهان ونشر الكتب» إلى الإصرار على قبول نظرتهم الخاصة «ليسوا مجانين العقل وحسب، ولكنهم، أيضاً، يضعفون أسس وقواعد جميع أنواع الدين» (p. 535).

وعلى كل حال، لا نقع إلى ذكر واضح في كتاب **الكتب الستة**، للنتيجة الراديكالية المتضمَّنة والمفيدة أن تلك الدرجة من عدم اليقين لا بدّ لها من أن تولِّد موقفاً من التحمّل والصبر. ولا نجد إلاّ في كتاب **مؤتمر**، أن بودان طوّر الحجة الريبيّة التي تجرأ كاستيليو على بيانها بجسارة عظيمة ونشرها قبل ما يزيد عن ثلاثين سنة. ولا ريب في أن شخص سينامَسْ هو الذي وظّفه بودان، رئيسياً، لكي يمثِّل وجهة النظر تلك. فعندما ابتدأ نقاش الأديان المتنافسة، لأول مرة، في مطلع المحاورة الرابعة، أعلن سينامَسْ، وبشكل واضح، أن جميع القادة الدينيين، في جميع الأزمنة «تنازعوا كثيراً في ما بينهم حتى أنه لم يتمكن أي أحد منهم أن يقرر ما الصحيح من بين الأديان جميعها» (p. 152). والسبب الرئيسي، بحسب شرحه الذي ذكره بعد ذلك، في النقاش ذاته، هو أنه مع إمكان اتفاقنا جميعاً على أن «الدين الذي أقرّه الله هو الدين الحق»، فإن هذا يبقينا مفتقرين إلى المعلومات الكافية التي تؤكّد لنا «ما إذا كان الله هو خالق هذا الدين أو ذاك الدين» (p. 172). والقيمة الأخلاقية لمثل عدم اليقين ذاك هي التالية: «بما أن كهنة جميع الأديان مختلفون في ما بينهم اختلافاً عنيفاً»، فإن النظرة الوحيدة الملائمة التي يجب اعتناقها هي نظرة التساهل الكامل. فواجبنا هو الإقرار بأن «الأسلم هو القبول بجميع الأديان لا اختيار دين واحد من عدة أديان»، وأن هذا هو الواجب الدائم، لأن جهلنا هو من النوع الذي يجعلنا نختار ديناً خاطئاً ونستبعد آخر «قد يكون هو الأصح من الجميع» (pp. 152, 154).

وعلى الرغم من أن تلك الحجة قد نطق بها شخص المحاور الريبي، فإن هناك شعوراً بأن الميل كله في كتاب **مؤتمر** هو القبول بوجهة النظر تلك. وفي نهاية الحوارات اعترف المشاركون بعدم تمكّنهم من إقناع أيٍ من الآخرين للقبول بأيٍ من معتقداته المختلفة الخاصّة (p. 463). وظهر أنهم أقرّوا أن مردّ ذلك هو الحقيقة المفيدة أن الدين ليس بالموضوع الملائم للنقاش المنطقي، إذ قيل لنا، في النتيجة، إنهم «بعد ذلك توقفوا عن الحديث في الأديان، على الرغم من أن كل واحدٍ منهم دافع عن دينه الخاص بأسمى تقديس في حياته» (p. 471). والحكمة الأخلاقية التي حصل عليها المشاركون من حالة عدم اليقين تلك كانت مثل الحكمة الأخلاقية التي ابتدأ سينامَسْ بإبرازها. فقد سلّموا بالقول: بما أنه من الواضح أن بإمكان البشر من ذوي الإخلاص غير المطعون به أنهم يؤمنوا بآراء دينية متضاربة لا أمل لهم بالاتفاق عليها، فإن السلوك المعقول والوحيد الذي يجب تبنّيه هو الانفتاح العقلي الكامل. لذا، فقد قيل لنا إن «كل واحد وافق»، عندما اختتم اللوثري بوداميكوس (Podamicus)، وهو أقل المتساهلين في الحوارات، بالقول إنه لخطأ دائم «السيطرة على دين»، لأنه ليس من الحق في شيء «أن يفرض على الإنسان أن يعتقد بما هو ضد إرادته» في مسائل الإيمان الشخصي (p. 471).

والسبب الآخر الذي يشرح لماذا بدا معقولاً عند الهيغونوتيين أن يعلّقوا آمالهم على كسب قدر رسمي من التساهل في الستينيّات (1560s)، يتمثّل في أن مجموعة مؤثرة من الكاثوليك المعتدلين توصلت، في ذلك الزمن، إلى النتيجة المفيدة أن أي محاولةٍ لفرض خطة إنسجام ديني بالقوة تؤلف خطأً تكتيكياً خطيراً، هذا إن لم تكن خطأً أخلاقياً. وقد صار ذلك الموقف برنامجاً بارزاً لما دُعي بحزب **السياسات** (Party of Politiques) الذي قال أعضاؤه إن الإنسجام

الديني لم يعد يستحق التسمك به، مهما كان ذا قيمة في حدّ ذاته، إذا كان ثمن فرضه سيكون تدمير الدولة.

تجلّت القوة المقنعة لهذا الموقف بوضوح بعد اندلاع الحروب الدينية في عام 1562، حتى أن عدداً من الإنسانيين الذين سبق لهم أن قدّموا قضية التساهل، بوصفها قيمة أخلاقية إيجابية، بدأوا يضيفون ذلك الرأي السياسي (politique) إلى مجموعة حججهم. وذلك ما حصل، على سبيل المثال، عند كاستيليو الذي نشر كراسة عنوانها **نصيحة لفرنسا المهجورة** (*Advice to a Desolated France*) بعد نشوب الحرب الأهلية الأولى، في عام 1562. وهو لم يلجأ إلى ظواهر عدم اليقين في الحجة الدينية كسبب مسوِّغ للاحتمال المتبادل. وعوضاً عن ذلك، بدأ بهجوم غير منحازٍ على الكاثوليك والهيغونوتيين «لعلاجاتهم الخاطئة»، وبخاصة «فرضهم على الضمائر»، وقرارهم القاضي «بمحاربة وقتل بعضهم بعضاً» طريقةً لتسوية خلافاتهم (pp. 19, 24, 27). ثم دعا الفريقين إلى العيش معاً بتفاهم و«إلاّ على واحدهم أن لا يفعل بالآخر ما لا يرغب أن يفعله أحد معه» (p. 36). وقد حصل دفاع عن ذلك الموقف، ليس لمجرد كونه» وصية الله» وإنما، أيضاً، - وبأسلوب سياسي صحيح - بوصفه الوسيلة الوحيدة لضمان عدم إنتاج العداوات الدينية التي تؤدي إلى خراب الدولة (pp. 36, 75 - 76).

لقد قُدّمت القضية **السياسية**، بصورة رئيسية، من قِبَل الذين لا يعتقدون بالحرية الدينية، بوصفها قيمة أخلاقية إيجابية، لكنهم اعتقدوا، وحسب، بالضرورة السيئة الطالع والقاضية بالقبول بها باعتبارها البديل الوحيد للنزاع الأهلي المستوطن. وكما كنا قد رأينا، صارت تلك القضية سياسة للدولة ذاتها، وعندما تعمّقت أزمة الأعوام 1560 - 1562، تمّ إعلان الموقف ببراعة وبقوة من قبَل رئيس الوزراء

ميشال لوبيتال (Michel L'Hôpital) (1507 - 1573) ، في مسلسل من الخطب أمام مجلس المقاطعات. وكان لوبتال قد عُيِّن في منصب رئيس الوزراء في شهر أيار/مايو، عام 1560، والواضح أنه كان في تلك المرحلة يفكر، بالانقسامات الدينية في الدولة بالمفردات التقليدية (Lecler, 1960, II, pp. 42 - 43). فركّز خطابه الذي ألقاه في افتتاح مجلس عموم الولايات. في شهر كانون الأول/ديسمبر، عام 1560، على المطلب المحترم في كل زمان وهو: «دين واحد، وقانون واحد، وملك واحد» (une foi, une loi, une roi) (p. 398). وقال: إنه «من الحماقة الأمل بسلام، وهدوء، وتفاهم بين شعوب أديانها مختلفة»، ومضى إلى الدعوة إلى وضع نهاية «لأسماء اللوثريين، والهيغونوتيين والبابويين»، والعودة إلى دين موحّد (pp. 396, 402). ولكنه سرعان ما أدرك، أنه، على الرغم من قيمة الاتفاق الديني الأكيدة، فإن ثمن محاولة فرضها مدمِّر. وتجلّى ذلك، بأكثر ما يكون من الوضوح، في خطابه الافتتاحي أمام ممثلي المحاكم العليا(*) (parlements) الذين اجتمعوا في سانت جيرمان (St Germain) في شهر كانون الثاني عام 1562[8]. فبدأ بذكر رأيين لا خلاف حولهما، هما: أن الانسجام الديني مرغوب فيه، دائماً، لكن «ذوي الدين الجديد صاروا جسورين كثيراً» في الآونة الأخيرة، لدرجة تجعل أي محاولة لفرض الانسجام معرضةً لأن تؤدي إلى خطر خطير على السلم الأهلي (p. 442). بعد ذلك تابع فقدم مبدأين

(*) parlements: عنت، في فرنسا، قبل ثورة 1789، عدداً معيناً من المحاكم الخاصة بالعدالة، كانت تسجل فيها، أيضاً، مراسيم، وإعلانات وأوامر الملك.

(8) تأريخ هذا الخطاب في شهر آب/أغسطس، عام 1561، من قِبَل دفي (Dufëy) محرر كتاب: L'Hôpital's, *Complete Works*، خطأ. وللحصول على تفاصيل صحيحة، انظر: Lecler, 1960, II, p. 68 وهامش الصفحة.

جديدين لهما أهمية بعيدة المدى. وحاجج قائلاً: صحيح القول أن الحكم عليه واجب الدفاع عن الدين القائم للدولة، لكن واجبه الملزم أكثر من سواه هو «إبقاء الشعب في سلام وهدوء» (p. 449). وحيثما يتصادم الواجبان فهو مستعد للتفكير بفصل مصير المملكة عن مصير الإيمان الكاثوليكي، مؤكّداً على أن المسألة الأساسية، عندئذٍ، «لن تكون مسألة الحفاظ على الدين، بل الحفاظ على الدولة» (p. 452). ومضى، بعد ذلك، إلى التأكيد من جديد على أن خسارة مثل تلك الوحدة لا تؤدي، بالضرورة، إلى نتائج كارثية كبرى، لأن الانسجام الديني ليس جوهرياً لخير فرنسا. واستشهد بالرأي الموافِق عليه والمفيد أن «الكثيرين قد يكونون مواطنين وليسوا مسيحيين»، وأصرّ على وجوب فكرة أن المملكة، ككل، يجب أن تتمكن من «العيش بسلام مع ذوي الآراء المختلفة»، ولو اقتداءً بما حصل البرهان عليه في حالة الأسر الفردية و«أولئك الذين ظلوا كاثوليكاً لم يتوقفوا عن حبّ الذين تبنوا الإيمان الجديد والعيش معهم بتفاهم وصداقة (pp. 452, 453). وهكذا كانت النتيجة التي توصّل إليها تفيد أن الأولويات التقليدية لا يمكن تطبيقها في الظروف الحالية. ففرض الانسجام «قد يكون حسناً في حدّ ذاته»، إلاّ أن التجربة بيَّنت أنه مستحيل (p. 450). فهو يؤدي إلى إبطال السلام باسم الوحدة الدينية، في حين أن الخطة الحكيمة الوحيدة هي في التخلّي عن مطلب الوحدة باسم السلام.

ولا شك في أن **سياسة** لوبيتال راقت أكثرية الكاثوليك المعتدلين عشيّة الحروب الدينية. وقد تمّت المصادقة على خطته من قِبَل مجلس عموم الولايات (States General) في عام 1561 الذي شملت **سجلاته** (*Cahiers*) الطلب المفيد «أن الاضطهاد، استناداً إلى الدين، يجب أن يتوقّف» (Van Dyke, 1913, p. 495). وقد تبنّى

الحجج ذاتها عددٌ من كتبة الكراسات الكاثوليك، وكان أحد أكثرهم إقناعاً مؤلّف كراسة **دفاع عن مرسوم الملك** (*Apology for the King's Edict*) التي لم تحمل اسم مؤلفها، وشملت دفاعاً عن سياسات كاثرين ولوبيتال، وكان ظهورها الأول في عام 1563. غير أن أهم كراسة **سياسية** نشرت في ذلك الزمن كانت **نصيحة للأمراء** (*Exhortation to the Princes*) التي ظهرت في أوائل عام 1561، وبدا أنها أثرت في لوبيتال نفسه، في تحوله السريع من موضع المحافظة الدينية إلى وجهة نظر **سياسية** كاملة (Lecler, 1960, II, p. 69). وقد حصل خلاف حول مؤلف كراسة: **نصيحة** حديثاً، وقد تبيّن أن كاتبها هو إستيان باسكييه (Estienne Pasquier) (1529 - 1615)، وكان من **روّاد** (habitué) الصالونات (salons) الإنسانية في باريس، كما كان أحد أكثر الكتاب علماً في التاريخ والدستور، في ذلك العصر(9).

بدأ باسكييه كتابه **نصيحة** بالتوضيح أنه اعتبر نفسه عضواً مخلصاً في الكنيسة الكاثوليكية رأى عدم الموافقة على التكاثر المستمر للأديان والطوائف الجديدة. غير أنه أضاف، في الحال، وبصورة فجائية واعية، إنه لا وجود «لأي وسيلة أخرى، إطلاقاً» يمكن تبنّيها في الأزمة الجارية سوى «السماح بكنيستين» في الدولة، «إحداهما رومانية والأخرى بروتستانتية» (pp. 46 - 47). وتصوّر الغضب الذي لا بدّ لذلك الحلّ من أن يثيره، لكنه أصرّ على القول بعدم وجود سبيل بديل يمكن إتباعه (p. 48). فالتخلّص من البروتستانت لا يعني

(9) النسبة تقليدية، لكن لكلير (Lecler, 1960, II, pp. 45 - 49) وكابراريس (Caprariis, 1959, pp. 153 - 158) تحدياها. وأقوى دفاع عن أن المؤلف كان باسكييه (Pasquier) وضعه ثيكيت (Thickett, 1956a)، انظر البند 50، 51 والنقاش في ص 78. وللاطلاع على عرض حكيم للنقاش، انظر Beame, 1966, pp. 256 - 260. وللاطلاع على بحث خاص بروابط باسكييه **بصالونات** الإنسانيين الفرنسيين، انظر: Keating, 1941, pp. 54 - 59.

التخلّص من آرائهم، ومحاولة القضاء عليهم لا يكشف إلاّ عن أننا «لا نستطيع أن ندمِّر البروتستانتيين، الآن، من غير أن ندمّر أنفسنا، أيضاً» (p. 51). فالحلّ الوحيد هو في التساهل مع الهيغونوتيين، باسم الحفاظ على الدولة. وكان باسكييه أبعد ما يكون عن اعتبار تلك السياسة مثالاً أعلى يجب العمل الجدي لتحقيقه، إذ انتهى إلى التأكيد، من جديد، على أنه «ليس مدافعاً عن البروتستانتيين بأي شكل من الأشكال»، وأكَّد على أن فقدان الانسجام الديني بمثابة كارثة قومية (p. 85). وخلص إلى مجرد القول بما أن البديل الوحيد هو الحرب الأهلية، فإن القبول بتسوية **سياسية** يجب أن يراه أي إنسان يولي أهمية «للهدوء المدني» بأنه الأقل، وبما لا يُقاس، من الشرّين الاثنين المواجهين الحكم (p. 85).

على الرغم من المعقولية الواضحة لتلك المحاولات الرامية إلى إبعاد النزاع الآتي، فإنها، كلها، انتهت إلى الفشل. فقد خسرت الحكومة، وبشكل كامل، السلطة للاتجاه في الطريق السياسي، بعد التجدد العنيف للقتال في عام 1568، وعندها أجبر لوبيتال على التسليم بالهزيمة، وانسحب من الحياة العامة (Michaud, 1967, pp. 27 -28). وتلا ذلك استبعاد الحكومة لأي حظ متبقٍ لتسوية سياسية، بعد مذبحة سانت بارثولوميو التي أجبرت الهيغونوتيين، أخيراً، إلى الدخول في مواجهة ثورية مباشرة مع مَلَكية فالوا (Valois Monarchy). وبحلول منتصف السبعينيّات (1570s) بدأ كثير من الكتاب السياسيين ينظرون إلى وحشية تلك النزاعات المتجددة بأنها أوضح إشارة ممكنة إلى أن سياسة التساهل هي سبيل العمل الحكيم الوحيد الذي على الحكومة اتباعه. وكان الحاصل إعادة إحياء للرأي المفيد أن مثل تلك السياسة يجب أن تُتبنّى مباشرة، وعلى عجل، على أنها الوسيلة الوحيدة لتجنب الدمار الكلي لفرنسا.

لا شك في أن ذلك الإحياء كان، وبشكل جزئي، من عمل الهيغونوتيين أنفسهم، إذ إن الكثير منهم خشي، بعد مذابح عام 1572، رأى أنه، إذا لم يطور سياسة تساهل، مرة ثانية، فإنه سيواجه تصفية كاملة، لا محالة. وكان أحد الأمثلة عن واضعي الكراسات الهيغونوتيين البارزين الذين سعوا لمواجهة تلك الأزمة بالحثّ على التسوية السياسية للحكم، إنوسنت جنتييه (Innocent Gentillet) (1535 - 1588)، الذي وجّه احتجاجاً (Remonstrance) إلى هنري الثالث عند صعوده إلى العرش في عام 1574 (Lecler, 1960, II, p. 104). وبحسب بعض المصادر، هناك مثل إضافي هو فيليب دو بليسيس مورني (Philippe du Plessis Mornay)، الذي نسب باتري إليه الفضل في كتابة كراسة **نصيحة للسلام** (*Exhortation to Peace*) المغفلة التوقيع، والتي ظهرت في عام 1574، وفيها ناشد الحكومة أن تعترف بالهيغونوتيين بأنهم البديل الوحيد لاستمرار الفوضى[10].

لم يكن ذلك التجديد بالعودة إلى البرنامج السياسي مجرد رد فعل من قِبَل الهيغونوتيين، لأن الحجج ذاتها تطورت، في الحال، ومن جديد على أيدي عددٍ من الكتاب الكاثوليك المعتدلين، وأهمهم جان بودان الذي طلب طلباً له تلك الصفة، في كتابه **ستة كتب عن المصلحة العامة** في عام 1576. فلم يتظاهر بودان بأنه يرفض القيمة العظمى والثابتة للانسجام الديني. فقد أدخل مسألة الأديان المتنافسة، كلها، في سياق بحث مخاطر «الفتنة والتحزّب» ومثلاً عليها، وابتدأ بالتسليم بأن لا شيء «يبقي ويحفظ» المناطق والدول» أكثر من الوحدة الدينية، لأنها توفر «الأساس الرئيسي

(10) انظر: Patry, 1933, p. 274 and Lecler, 1960, II, pp. 105 - 106 الذي مال إلى القبول بالنسبة.

لسلطة الدولة وقوتها» (pp. 535 ,536). وبصرف النظر عما قاله بودان، أو كتبه، بشكل خاص، فإن عقيدته العامة ظلت، دائماً، على صورة الرأي القابل بالحق الطبيعي لأديان الأقليات، في التساهل معها، وأن ذلك لاريب فيه. وعلى العكس من ذلك، أكَّد القول: بما أن جميع «النزاعات الدينية» مالت أكثر من سواها لجلب «خراب الدول ودمارها»، فيجب «أن تُمنع بأكثر القوانين صرامةً» بحيث «لا يُشك، من جديد، بأي دين ولا يكون نزاع معه»، بعد «أن تلقى قبولاً عاماً، واستقر أمره» (pp. 535, 536). ويضاهي تلك المشاعر إدراك واضح ومعارض مفاده ما يلي: بما أن الأديان المتنافسة مثّلت مصدراً فعّالاً للفوضى، فيجب التساهل معها حيث لا يمكن قمعها. واستشهد بودان بالوضع النموذجي حيث صار «اتفاق وموافقة النبلاء والشعب في دين جديد» «قوي ومتين» لدرجة «أن قمع أو تغيير ما يشبهه مستحيل» من دون جلب «التهلكة الكبيرة والخطر على المقاطعة كلها» (p. 382). ثم، ومباشرة، أكَّد على الدرس المستفاد من الاستعارة الآتية: «الدين والطائفة تعانيان معاناة لا يمكن استبعادها من دون المخاطرة بالدولة والقضاء عليها» (p. 382).

نضع السبب الأول الذي جعل بودان يقبل تلك النتيجة نضعه في ما يلي: على الرغم من أنه يمكن أن يُقال إن على الحكومة واجب دعم وحدة الدين، فهذا لا يغيّر في الحقيقة المفيدة أن «عافية وخير الدولة» يجب أن يظلا «الشيء الرئيسي الذي يحترمه القانون» (p. 382). فحيثما كان النظام الصالح في حالة نزاع مع الانسجام الديني، فيجب، دائماً، اعتبار الحفاظ على النظام الصالح هو الأولوية العليا. وكانت الحجة الأخرى والأكثر تحررية، التي قدّمها - وكانت بروحية لوبيتال، كثيراً - تفيد وجوب أن يكون أي أمير قادراً

على أن يتثبَّت من أن «الحروب لمسائل الدين» ليست «مؤسسة على مسائل تمس مباشرة مقاطعته» - ولاحظ أن تلك المسائل حدثت في «كل أوروبا، تقريباً خلال الخمسين سنة تلك» (p. 535). والنتيجة المتضمّنة هي وجوب النظر إلى النزاعات الدينية، جميعها، وفي نهاية المطاف، على أنها ليست بذات صلة بعمل الحكم الجوهري. وواجب الأمير أن يتجاهل ويتجنب جميع تلك الحجج، بقدر ما يستطيع، فاصلاً مصلحة مملكته، كلياً، عن مصير أي دين خاص، والتأكّد من أنه غير مسوقٍ «ليجعل من نفسه فريقاً، بدلاً من أن يحتل مركز القاضي ذي السيادة» (p. 535).

نمو الحكم المطلق

على الرغم من أن الهيغونوتيين ظلّوا يأملون في الحصول على مقدار من التساهل، خلال الستينيّات (1560s) فإنهم لم يتوقفوا، في الوقت نفسه، عن سؤال أنفسهم السؤال الذي اتخذ، فجأة، صورة إلحاح يائس، في عام 1572، ألا وهو: ما العمل إذا تحولت الحكومة ضدهم، في نهاية المطاف، وتخلّت عن سياساتها التسووية باسم محاولة القضاء على الكنيسة الكالفنية، في فرنسا. وكانت المسألة الرئيسية التي أثارها ذلك السؤال هي ما إذا ما كان الهيغونوتيون قادرين على تحريك شبكة قوية من الحلفاء كافية للردّ بهجوم ثوري مباشر على مَلَكية فالوا (Valois monarchy). ولم يكن هناك أي شك في القدرة على إطلاق ثورة ناجحة بمجرد الصفوف المنتشرة المؤلفة من مناصريهم الدينيين. وكان الواضح لديهم، دائماً، أنهم بحاجة إلى تجميع أكبر ما يمكنهم من أعداء الحكم، سواء أكانوا كاثوليكاً أم بروتستانتاً، في ولاءاتهم الدينية. وقد واجه ذلك المطمح الهيغونوتيين بمهمة جديدة، أيديولوجية، صعبة جداً. فلأنهم كانوا أقلية مهمة، فقد كان أملهم ضعيفاً، في الاستشهاد بنظرية الثورة

الكالفنية والطلب، على طريقة بونيه أو غودمان أو نوكس بوجوب ثورة جسم الشعب التقي كله ضد طائفة الشيطان بغية تأسيس طائفة المسيح. فهم كانوا محتاجين لإنشاء أيديولوجيا ثورية قادرة على نوال إعجاب أعداء الكنيسة الكاثوليكية، وعدم الاكتفاء بهم، ونوال إعجاب المجموعات المختلفة من الساخطين الكاثوليك الذين قد يكونون مستعدين للمشاركة - أو التشجيع والتأييد، على الأقل - في حركة مقاومة عامة للملك المسيحي الأكبر في فرنسا.

وهكذا، فإن تطوير نظرية مَلَكية فالوا وممارستها في النصف الأول من القرن السادس عشر اللذين جعلاها موضوع عداء وخيبة أمل في قطاعات مهمة من الطبقات الفرنسية الحاكمة، كان لهما أهمية حاسمة. ولذلك السبب المتمثِّل في الكراهية، التي سادت وتزايدت، تمكّن الهيغونوتيون من إنشاء معارضة دستورية، لا مجرد معارضة أيديولوجية، للحكم. وللإعجاب الواسع بتلك الأيديولوجيا، بعد أن وضعتهم مذابح عام 1572 في ثورة كلية، كانت قدرتهم على استخدام تأييدٍ كافٍ للقيام بهجوم عام على بنية حكم فالوا كلها.

كان السبب الأوسع انتشاراً للغضب في أوساط الطبقات الحاكمة متمثِّلاً في أن جهاز الحكم ضاق انفتاحه للنبلاء الوراثيين، وزاد تركّزه في البلاط الملكي وشخص الملك. وإحدى الدلالات على ذلك الاتجاه، والملاحظ، بصورة خاصة بعد إصلاحات هنري الثاني للمجلس في عام 1547، كانت في الميل المتزايد للاعتماد على مجموعة صغيرة من أمناء السر المحترفين، وكان عدد منهم من الموظفين ذوي الكفاءات العالية - وبخاصة لوبسبين (Laubespine)، وفيليروي (Villeroy) (Sutherland, 1962, pp. 16, 157). فكانوا يحضرون المجلس، ويتبعون البلاط الملكي، وكانوا ذوي صلة

بدوائر الحكومة المحلية الثلاث عشرة، وبهذه الطريقة [وبحسب وصف سذرلاند (Sutherland)] «حلّوا محلّ الوزراء الكبار وموظفي الدولة الذين كانوا قد خدموهم» (Sutherland, 1962, p. 52). وكان هناك تطور مماثل، وأهم، وهو ضمور العناصر القانونية والتمثيلية في الجسم الدستوري، في الوقت ذاته.

صحيح أن إطار دستور القرون الوسطى، الذي كان يشمل سلطة البرلمانات والمجالس العامة للولايات، ظل كما هو، نظرياً، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر[11]. وليس هناك أدنى شك في أن تلك العناصر التمثيلية بدأت تتعرض لمعاملة من قبَل الحكومة اتصفت بالإهمال والازدراء. وكان ذلك أوضح ما يكون في حالة مجلس الطبقات (States General)[*] الذي كان يجتمع بانتظام في القرن الخامس عشر للمصادقة على مقادير إضافية من الضريبة. فقد بدأ وضعه يتعرض للخطر في أواخر الحقبة الزمنية، عندما نجح الملك في إنشاء ضريبة (taille) مباشرة فرضتها سلطة المجلس الملكي وحدها. ومكّن ذلك التدبير الحكم من زيادة الدَخْل من غير الحصول على موافقة، وزاد العائدات المالية من 1,5 مليون من الليرات[12] في بداية القرن السادس عشر إلى 4 ملايين عند نهاية حكم فرانسيس الأول، وإلى 6 ملايين بحلول الخمسينيّات - (1550s) وكان ذلك في حدّ ذاته كان سبباً مهماً للحنق (Doucet, 1948, II,

---

(11) حصل تأكيد على هذه النقطة تأكيداً عظيماً - وربما مبالغاً به - في Major, 1960, p. 141 ,and Major, 1962, pp. 113, 124 - 125. وللوقوف على تصويب قيم، انظر: Salmon, 1975, pp. 62 - 66.

(*) States General: تعني المجلس العام للطبقات الثلاث التي كانت في فرنسا قبل الثورة وهي: طبقة النبلاء، وطبقة رجال الدين وطبقة الشعب.

(12) (Liver) الليرة): تعني عملة فضية فرنسية تختلف قيمتها باختلاف مكان صدورها.

(577 - 576. وكانت النتيجة التوقّف عن دعوة مجلس الطبقات، ولم تعد تعقد جلسات بعد عام 1484، إلى أن فرضت الأزمة المالية والدستورية، التي حدثت في عام 1560، على الحكم، بإحيائه (Wolfe, 1972, pp. 118 - 121). وفي ذلك الوقت، ازدادت حدّة الشعور بالضيم لدى ممثلي الطبقة الثالثة(*)، فلم يكتفوا بالإشارة إلى قائمة مظالمهم وشكاويهم في عام 1561 والتي جاء فيها أن سلطتهم كانت «مختصرة عبر إجراءات غير شرعية»، بل رفضوا التصويت للملك لزيادة الأموال، قبل أن تتضح صورة وضعهم الدستوري (Van Dyke, 1913, p. 493; Major, 1951, pp. 104, 106 - 108).

خلال الفترة الزمنية ذاتها، تبنّت الحكومة موقفاً متشدداً مماثلاً تجاه برلمان باريس، الذي كان له دور دستوري رئيسي عبر حقه في تسجيل المراسيم الملكية (le droit d'enregistrement)، والكتابة ضدها إذا كان الرأي أنها غير مقبولة قانونياً (le droit de remonstrance). وحصل تحدٍّ لتلك الحقوق مباشرةً عند تولي فرانسيس الأول العرش في عام 1515، وذلك عندما أعلن أنطوان دوبرا (Antoine Duprat)، رئيس الوزراء في ذلك الزمن، عن سياسات الملك المقترحة على البرلمان، من غير أن يسعى لأخذ رأي أعضائه أو مشورتهم (Maugis, 1913 - 1914, I, p. 548). وعندما طلب مارثوني (Marthonie)، رئيس البرلمان، في ردّه، بوجوب الاستماع لتوسلاتهم، تمثَّل ما حصل في رفضٍ فوري ومتعجرف لذلك الطلب (Maugis, 1913 - 1914, II, p. 549). وتجدّد التحدّي ذاته، في عام 1526، عندما وجد البرلمان نفسه مواجهاً طلباً ملكياً «لإلغاء إدخال أي تقييد على الأوامر أو المراسيم التي يصدرها

(*) المقصود بالطبقة الثالثة طبقة عامة الشعب.

الملك» (Maugis, 1913 - 1914, II, pp. 582 - 583). تلك الميول نحو الحكم المطلق بلغت ذروتها بعد عام 1560 عندما كان لوبيتال رئيساً للوزراء. فقد استهلّ كلمته أمام البرلمان، في شهر حزيران، عام 1561، بالتأكيد للأعضاء أن الملك قد دعاهم لتقديم المشورة «حول شؤون الدولة الكبرى». ومع هذا، فإن ذلك لا يعطيهم سوى الحق «بتقديم الرأي والمشورة حول أمور معينة»، وتبقى السلطة الكاملة في يد الملك، سلطة إصدار مثل تلك الدعوات «عندما يطلبها، وحسب» (p. 419). ومضى إلى أبعد من ذلك في خطابه الافتتاحي، في الجلسة التي تلت في شهر نوفمبر، عام 1561، مبتدئاً بالقاعدة العملية التي تقول «يجب أن يكون الآمر شخصاً واحداً، وعلى الآخرين أن يطيعوا». وأكَّد قائلاً «القضاء الذي لا استئناف بعده هو القضاء المنسوب إلى ملوكنا» (pp. 9, 14). حاول رئيس المجلس، في تلك المناسبة، أن يحتج ضد النتيجة المتضمّنة والمفيدة القول: إن الحق التقليدي للاعتراض على المراسيم الملكية «يشكل أي نوع من العصيان» أو أنه، وأي شكل، «مساوٍ لتمزيق القوانين» (p. 17). غير أن ذلك الاحتجاج دفع لوبيتال إلى التأكيد الأشدّ على تأويله المطلق للعلاقات الصحيحة بين الملك وموظفي المجلس. وعندما واجههم، في افتتاح الجلسة في شهر نوفمبر، عام 1563، اتخذ خطابه شكل احتجاج اعترض فيه على اخفاقهم في أن يدركوا أنه «حتى لو أمر الملوك بشيء يبدو ظالماً»، فإن الواجب يدعو، حتى مستشاريهم القياديين، «أن ينتفعوا من التواضع والتعقل في مثل ذلك الوضع، وأن لا يعترضوا مباشرة على إرادة الملك» (pp. 85, 87 - 88). أما السبب الذي كان مستعداً لذكره، وبوضوح. فهو أنه ليس بالأمر المشروع «الاعتراض المباشر على إرادة الملوك ووصاياهم» لأنهم «حريصون على الاحتفاظ بسلطاتهم»، فعلينا أن «نتوقع المعاناة والفشل»، في النهاية، على أيديهم، إذا قمنا

بمحاولات متجاسرة لحرفهم عن ممارسة سلطتهم المطلقة (p. 88; Shennan, 1968, pp. 209, 213).

ومع صحة القول بتزايد تجمع وظائف الحكم لدى الملك ومستشاريه المحترفين، فقد ظلّت هناك أعداد كبيرة من الوظائف القضائية والإدارية محتكرةً من قِبَل النبلاء، وبالتالي، وفّرت لهم وسائل مستمرة للمشاركة في أعمال الحكم المركزي والمحلّي. غير أن طريقة تعيين تلك الوظائف صارت سبباً فعّالاً وإضافياً من أسباب السخط، في النصف الأول من القرن السادس عشر. خلال تلك الحقبة الزمنية، بدأ الحكم، ولأول مرة، باتّباع ممارسة المزاد العلني بعرض مجموعة كاملة من تلك الوظائف لمن يدفع أعلى الأثمان، معتبرينها مصادر إضافية للدخل، واستمر بمضاعفة أعداد تلك الوظائف بغية زيادة النهب[13]. وصار النظام نظام «فساد ورشوة كله» (venalité au bout)، خلال حكم فرانسيس الأول (Wolfe, 1972, pp. 101 - 102, 129 - 131). فعلى سبيل المثال، نذكر أن عدد الوظائف في المحكمة العليا في مدينة تولوز فاق الثلاثة أضعاف، وخلال تلك الفترة، مرتفعاً من 24، في عام 1515 إلى 83 في منتصف القرن، وعرضت كل الوظائف للبيع (Mousnier, 1945, pp. 27 - 28; Romier, 1922, II, p. 16). وفجأة ازداد الفساد خلال الحكم الذي أعقب وصار ملفتاً، عندما أدخل نظام صاحب المنصب الثاني، في مركز مالي في الحكم (Wolfe, 1972, pp. 131 - 132; Romier, 1922, II, p. 20).

ذلك النظام تأسس في وقتٍ شعر فيه النبلاء بأنهم غير مجهّزين بما يكفي من النفقات الإضافية التي يتطلبها عملهم. فبداية من

(13) انظر: Mousnier, 1945, pp. 20 - 21, and Doucet, 1948, I, pp. 410 - 411.

العشرينيّات (1520s)، عانى معظم النبلاء هبوطاً حادّاً في الدخل الواقعي، وحوالي منتصف القرن أفادت التقديرات إن، 8/10 من العائلات النبيلة فقدت ممتلكاتها أو وقعت في ديون، وبشكل خطير (Bitton, 1969, p. 2). والوصف الكاشف عن ورطتهم قدمه النبيل الهيغونوتي فرانسوا دو لا نوو (François de la Noue) (1531 - 1591) في كتابه **الخطابات السياسية والعسكرية** (*Political and Military Discourses*) الذي ألّفه في السجن في أوائل الثمانيّنيات (1580s) (Hauser, 1892, pp. 139 - 147; Sutcliffe, 1967, pp. x, xv). وكـرّس لا نوو حديثه الثامن للحديث عن «فقر النبلاء» واعتبرهم طبقةً لم تتحطّم بالأحوال الاقتصادية المعاكسة غير الملائمة وحدها، بل بانغماسهم الضائع في «النفقات العبثية»، أيضاً (p. 195). فشجب غلوّهم في اللباس، و«شغفهم القوي» بالمباني الجديدة، وإسرافهم في الصرف على الأثاث، وضيافتهم السخيّة (pp. 191 - 195, 198 - 200). وأضاف قائلاً: إن كل تلك الأذواق الطائشة حصلت في زمنٍ خطرٍ، ووافق على أن «مداخيل آبائهم قد لا تكون ساوت نصف مداخيلهم» وقدّر أن جميع نفقاتهم ارتفعت إلى أن صارت أربعة أضعاف ما كانت عليه، في الحقبة الزمنية ذاتها (p. 201; Hauser, 1892, pp. 167 - 170).

والواقع هو أن النبلاء قد وجدوا - أو أقنعوا أنفسهم[14] - أنهم، بحلول منتصف القرن السادس عشر، لم يعودوا قادرين على

(14) هناك إمكانية لخداع النفس متضمَّنة عند برودِلْ (Braudel)، الذي زعم أن بعض الثروة الواقعية للنبلاء الناتجة عن الأرض قد ازدادت، خلال تلك الحقبة الزمنية. انظر: (Braudel, 1972 - 1973, I, pp. 525 - 527) غير أنه للحصول على بحث محلي يقدم صورة تشاؤمية - ومنسجمة مع المدركات المعاصرة، انظر: Le Roy Ladurie, 1967, pp. 293 - 300.

المطابقة بين شعروهم بمركزهم ومداخيلهم، مما جعل البيع المنظّم للوظائف، من قِبَل الحكم موضوعاً للسخط، فعّالاً. وكما أوضح لا نوو، فلا شك في أن النبلاء كانوا ساخطين للزيادات المفرطة التي نجمت عن تكلفة الدخول في الخدمة الملكية. غير أنهم كانوا أكثر قلقاً من التهديد لمركزهم الموجود في عملية خلق جيش متنام من التّجار وآخرين من العامة الأغنياء الذين بدأوا في الاستفادةً من ثروتهم لشراء مراكز تحمل براءات نبالة، يدفعون بها خارجاً الموظفين التقليديين في المكاتب، ويضعفون الأرستقراطيين عبر ظاهرة الرجل البرجوازي (Romier, 1922. II, pp. 21 - 23; Salmon, 1975, pp. 42 - 43, 96 - 98, 109 - 110) (bourgeois gentilhomme) وبحلول منتصف القرن السادس عشر تمّ شجب ذلك التطوّر، بشدة متزايدة، من قِبَل عددٍ من الأخلاقيين النافذين. فمونتان ورابيليه، كلاهما، صبّا جام احتقارهما على طالبي الوظائف عن طريق الرشوة، بينما راح نويل دو فيل (Noël du Fail) (حوالي 1520 - 1591) وغيوم دي أوليتز (Guillaume Des Auletz) (1529 - 1581)، بوصفهما ناطقين باسم الأرستقراطية التقليدية، ينتجان شكلاً من النقد الاجتماعي فيه حنين إلى الماضي اشتمل على هجاءٍ قاسٍ لمطامح الأسياد الحديثي النعمة(*) (parvenu) وكان كتاب دو فيل **رعايا سذج** (*Rustic Subjects*)، في عام 1547، في معظمه، تفجّعاً على «انقضاء التقاليد الصالحة، جميعها» مع تزايد الفساد في العلاقات الاجتماعية (p. 16). ونقع إلى النغمة ذاتها معزوفةً في كتاب **خطاب إلى الشعب الفرنسي ضد الثورة** (*Harangue to the French People against Rebellion*)، الذي نشره دي أوليتز، من دون اسم صاحبه، في عام

(*) parvenu: تعني محدث النعمة، وهو الشخص الذي يصعد فوق طبقته عن طريق كسب الثروة أو السلطة السياسية.

1560 (Young, 1961, pp. 158 - 159). وشمل هجوماً على «الرجال ذوي الحالة الدنيا الذين يستولون على مراتب الشرف المستحقة للنبلاء الأعلى منهم»، ومضى إلى القول أن لا أحد من أولئك الحديثي النعمة «يعرف كيف يتصرف لدعم سمعتهم» (Young, 1961, p. 169). وعندما قدّم ممثلو طبقة النبلاء سجل تقارير الشكاوى (cahiers de doléances) إلى مجلس الطبقات، في عام 1560، قالوا بالشكوى ذاتها. فشجب نواب مدينة تولوز (Toulouse) «العدد اللامتناهي» من الموظفين الفاسدين الذين قفزوا إبّان الحكم السابق، والذين «لم يكونوا حائزين على شيء في البداية»، وصاروا، بعد ذلك، «المالكين للسلع العظيمة، وصاروا أسياداً إقطاعيين ومالكي قصور» (Mousnier, 1945, p. 55). وتتوّجت تلك الانتقادات بمحاولة خائبة قام بها ممثلو طبقة النبلاء، في عام 1560، أولاً، وبعد ذلك، في الجلسة التي تلت لمجلس الطبقات، في عام 1576، لضمان وجوب الاحتفاظ بقسم من الذين هم نبلاء بالولادة (Mousnier, 1945, p. 58).

تفاقمت مشاعر الكراهية للحكم عبر تصرف المنافحين الكثر عنه. وفي غضون النصف الأول من القرن السادس عشر راحت مجموعة مهمة من الفلاسفة السياسيين «القانونيين» تحاجج بأسلوب هجومي متزايد، قائلةً: إن تركّز السلطة في يديّ الملك، وضمور الضوابط الدستورية على حكمه، لا بدّ من اعتبارهما تأويلين شرعيين لدستور فرنسا الأساسي (Church, 1941, pp. 42 - 43). ويمكن العودة بنشوء تلك الأيديولوجيا الملكية القوية إلى حكم لويس الثاني عشر (Louis XII)، عندما كتب جان فيرو (Jean Ferrault) كراسته **عشرون امتيازاً خاصاً لملك فرنسا المسيحي الأكبر** (*Twenty Special Privileges of the most Christian King of France*) وأهداها إلى

الملك، وهي كراسة ادّعت بوجود سلطات غير محدودة للملكية الفرنسية (Poujol, 1958, pp. 15 -17). صحيح أن كراسة فيرو كانت غير عادية، إذ كان معظم الكتّاب القانونيين، في الجزء الأول من القرن، توّاقين إلى الاحتفاظ ببعض العناصر التقليدية، والوصف الدستوري لسلطة الملك[15]. وإننا نقع إلى صورة ذلك الالتزام، مثلاً، في كتاب **بيان عن عظمة العالم** (*Catalogue of the Glory of the World*)، والكتاب عبارة عن نظرة عامة رئيسية على حجج القانونيين، وضعه بارثيليمي دو شاسينيز (Barthélemy de Chasseneuz) (1480 - 1541)، وتمّ نشره لأول مرة في عام 1529 (Franklin, 1973, p. 6). وبوصولنا إلى العقد الأخير من حكم فرانسيس الأول، نجد أسلوباً جديداً من التفكير القانوني والسياسي المدافع عن الحكم المطلق، وقد بدأ يسود على عناصر الفكر الدستوري الأخرى (Church, 1941, p. 45). وكان المثل الرائد على ذلك التطور في كتاب تشارلز دو مولان (Charles Du Moulin) (1500 - 1566)، الذي كان أعظم فيلسوف قانوني في ذلك العصر. فكتابه **تعليقات على تقاليد باريس** (*Commentaries on the Customs of Paris*)، الذي بدأ ظهوره في عام 1539، كان مستوحىً، كله، وبحسب وصف تشرش (Church) «من أفكار السلطة الملكية الكلية القدرة»، وقيل إنه أثّر تأثيراً مباشراً على شكل الملكية في النظام

(15) وهكذا نقول إنها لمبالغة أن يُقال أنه في المجال النظري كانت «الملكية المطلقة مؤسسة»، قبل صعود فرانسيس الأول إلى العرش في عام 1515. للاطلاع على هذا الرأي، انظر: Mesnard, 1936, p. 490 and Poujol, 1958, p. 25. وكما أكد فرانكلين (Franklin)، كان همّ قانونيي أوائل القرن السادس عشر دعم «توازن دقيق بين الأفكار الملكية والدستورية». انظر: Franklin, 1973, p. 6, Church, 1941, p. 74ff Kelley, 1970, p. 195.

القديم (ancien régime). (Church, 1941, pp. 180 - 181). الاتجاه نفسه واضح في الكتابات القانونية في الفترة ذاتها، وكان أهمها كتاب تشارلز دو غراساي (Charles de Grassaille) الذي أنتج تحليلاً قوياً للحكم المطلق في **بهجة فرنسا** (*The Regale of France*)، في عام 1538[16]. وأخيراً نقول إن الإعلان عن الاتجاه نحو نظرية في السلطة الملكية غير المحدودة صار أقوى خلال حكم هنري الثاني. ويمكن رؤية ذلك في كتابات أشخاص أقلّ شأناً، مثل: غيوم دو لا بيريير (Guillaume de La Perrière) الذي ظهر كتابه **مرآة السياسة** (*Mirror of Policy*)، في عام 1555، وإتيان دو بورج (Etienne de Bourg) الذي نشر بحثاً، في عام 1550، ذا عنوان موحٍ هو **سيادة ملك فرنسا المسيحي الأكبر على المحكمة العليا للمحاكم في باريس** (*The Dominion of the most Christian King of France over the Supreme Court of the Parlement of Paris*) (Allen, 1957, p. 284; Church, 1941, pp. 340, 343). وانعكس التطور ذاته، أيضاً، في كتابة بيار ريبوفي (Pierre Rebuffi)، الذي كان القانوني البارز في ذلك الجيل. فقد وفّر كتابه **تعليق على الدساتير والقوانين الملكية** (*Commentary on the Royal Consititutions and Ordinances*)، الذي ظهر، لأول مرة، في عام 1549، أوضح شرح للمقدار الذي كتبه المنظّرون الأرثوذكسيون للدستور الفرنسي ومداه، في منتصف القرن السادس عشر، بأسلوب عنيد عن نظام الحكم المطلق (Franklin, 1973, pp. 16 - 17).

---

(16) انظر: Franklin, 1973, p. 7 والهامش. وللاطلاع على قانونيين آخرين صغار سابقين دو مولان (Du Malin) ويشملون إنجليبرم (Angleberme)، وبوبير (Bohier)، ولومير دو بيلج (Lemair de Belges) وتيراكوا (Tiraqueau)، انظر: Kelley, 1970, pp. 185, 195.

وأفضل قياس نستطيعه لمراحل ذلك الانجراف ومداه، نحو نظام الحكم المطلق، يكون بمقارنتنا تلك الأبحاث مع كتاب **ملكية فرنسا** (*The Monarchy of France*)، المشهور بشرحه المعتدل للدستور الفرنسي، والذي كتب في عام 1515، ونشر لأول مرة بعد ذلك بأربع سنوات (Poujol, 1961, pp. 91 - 92). وهو من أعمال كلود دو سيسل (Claude de Seyssel)، الذي خدم في المحاكم العليا في باريس، وترقّى ليصير عضواً في المجلس العظيم (Grand Council)، الذي أسسه لويس الثاني عشر (Hexter, 1973, p. 214). لم يتردّد سيسل في التأكيد على عظمة ملك فرنسا وأهميته، الذي اعتبره مُعَيَّناً من الله مباشرةً، ومطلق التصرف ضمن النطاق الملائم لسلطاته القضائية. غير أنه اهتم بالتأكيد، وبالقوة نفسها، على أن أي ميلٍ نحو نظام الحكم المطلق في فرنسا فقد أوقف، دائماً، عبر سلسلة من «الكوابح» (freins) لسلطة الملك وكانت الكوابح مؤلفة من التنظيم القانوني (la police)، والدين (la religion) والعدالة (la justice) (p. 113). وأهم هذه الثلاثة دستورياً وأكثرها تعقيداً هو التنظيم القانوني (la police)، وهو تصوّر يحتوي على ثلاثة عناصر (Gallet, 1944, pp. 11 - 16). فالملك مقيّد، وقبل كل شيء، بقانونين أساسيين «لا يسمح حتى للأمراء بتغييرهما» (p. 119). وأحد القانونين، وهو الذي ذكر في مطلع النقاش، أفاد أن «المِلْكية والإرث الملكيين لا يُحوَّلان من غير وجود ضرورة مطلقة» (p. 119). والقانون الثاني الذي ذُكر، على حدةٍ، في بداية شرح سيسل لخصائص الملكية الفرنسية، هو القانون الذي احتوى على شرط القانون الصالي(*) (Salic law)، وهو: «على المملكة أن تحكم من

(*) القانون الصالي (Salic Law) هو قانون جماعة من الفرنجة (Frank) الصاليين، والذي يَحظر على الإناث وراثة العرش.

ذكور متتالين ومن دون حكم إناث» (p. 112). وعنى العنصر الثاني la police تقييداً لسلطة الملك عبر سلطة التقليد، وبخاصة عبر مفهوم «النظام الصالح والانسجام بين جميع الطبقات في المملكة» (p. 127). فقد نشأت، على مرّ القرون، بنية هرمية للمجتمع أفادت في تعيين المرتبة الملائمة لكل شريحة اجتماعية وما يرافقها من حقوق وواجبات (pp. 121 - 124). وواجب الملك في أن لا يضطهد أي مظهر من مظاهر تلك التراتبية القائمة أو يغيّرها، وأن يتأكّد من حصول كل إنسان على ما يستحق طبقاً للموضع الصحيح الذي يشغله. وأخيراً قيل إن الملك مقيّد بواجب الاستشارة، وهو العنصر الثالث في مفهوم التنظيم القانوني (la police). أما أهمية طلب المشورة الحكيمة والعمل بها، فقد تأكّدت في بداية القسم الثاني، حيث بحث سيسل «الأشياء الضرورية لحفظ الملكية الفرنسية، وتعزيزها» (p. 129) ولما كان على الملك « ألاّ يفعل شيئاً مفاجئاً أو بإرادة غير منظّمة»، فإنه لأمر حيوي «أن يكون واجبه، في جميع أفعاله، وبخاصة ما يختص منها بالدولة، اتباع المشورة الصالحة» الضرورية لإدارة الشؤون إدارةً سلسة (p. 133).

إذا تحولنا من سيسل إلى القانونيين اللاحقين نجد تلاشياً تدريجياً، لكنه متزايد، للفكرة المفيدة أن التنظيم القانوني (la police) يشكل تقييداً لسلطة الملك المطلقة. ولم يكن ذلك التطور بالمفاجئ، كما أنه لم يكن، في أي حال من الأحوال، كاملاً قبل منتصف القرن السادس عشر. فاستمر قانونيو النظام المطلق على موافقتهم على فكرة أن الملك مقيّد بقوانين أساسية. وهذا يصدق على دو مولان (Du Moulin)، المنافح الأكثر نظامية عن السموّ الملكي. ففي القسم الأول من كتابه **تعليقات** (*Commentaries*)، ظل معترفاً بأن أراضي ملك فرنسا (لا تُحوّل حتى من قِبَل الأمير نفسه (p. 79, col.

I). وبدا مصادقاً على رأي فيرو المفيد أن «قانون فرنسا الذي تأسس في زمن فارموند (Pharamond)» نصّ، وبما لا يقبل الشك، على أن «لا إمرأة يمكنها أن تعلو عرش فرنسا»[17]. وظلّ هناك، أيضاً، شعور قوي بوجوب تقييد الملك عن طريق الحقوق التقليدية لرعاياه. وهذا واضح، بصورة خاصة عند شاسينوز ولا بيريير (La Perrière) اللذين أكّدا تأكيداً قوياً- بأسلوب إنساني وبأسلوب قانوني، أيضاً - على فكرة أن الدولة كلٌّ منظمٌ بانسجام[18]. وتكررت الأقوال المؤكّدة ذاتها عند القانونيين اللاحقين الأكثر أرثوذكسيةً، مثلاً، عند ريبوفي (Rebuffi) الذي لم يتوقف عن التأكيد، في نقاشاته لمفهوم القانون، على «وجوب عدم سنّه ضد تقاليد السكان»، ويجب أن يكون «متلائماً مع الزمان والمكان» ومتجانساً «مع التقاليد السائدة للبلاد» (p. 9).

على كل حال، هناك نقطتان حاسمتان بهما خفّف، أولئك

(17) انظر: إعادة طباعة شرح فيرو لكتاب **قوانين وامتيازات ملك فرنسا** الموجود في المجلد الثاني لِ Du Moulin *Works*، وللاطلاع على هذا الاقتباس، انظر: vol. 2, p. 549, col. 2.

(18) أشيد كتاب **بيان** (*Catalogue*) لشاسينوز كله على هذا الافتراض، بدءاً من **الأمير** كرأس» للكيان السياسي (Section V) وصولاً إلى تراتبية «الأعضاء»، بما في ذلك أصحاب المقامات الرفيعة الاقطاعية (VI)، والموظفين القانونيين (VII)، والنبلاء (VIII)، والجيش (IX)، المتعلمين (X) والطبقات الدنيا (XI)، وحصل شك في حالة لا بيريير في أن كتاباته كانت سيئة التصنيف (مثلاً، من قِبَل Church, 1941, p. 44) عندما اعتبرت عمل رجلٍ قانونيّ. ومع أن شرحه للملكية كان مماثلاً، فقد عرض كله بأسلوب إنساني لا قانوني معَ استشهادات وفيرة مأخوذة من باتريزي (Patrizi)، وبونتانو (Pontano)، ومور (More)، ومكيافيلي (Machiavelli) أيضاً، كما من أفلاطون وأرسطو (وبحسب قول كارداشيا (Cardascia, 1943, p. 130)، كانت استشهادات لا بيريير المأخوذة من مكيافيلي الأولى من قِبَل أي كاتب فرنسي). وللاطلاع على لا بيريير ورأيه الخاص بالملك كرأس للكيان السياسي، انظر: Sig. G.Ia.

الكتّاب القانونيون اللاحقون، وبشكل تدريجي، من تقييد التنظيم القانوني (La police) فتحركوا، أولاً، وبحزم، نحو رفض ضرورة المشورة (Church, 1941, p. 60). وسبق أن ظهر ذلك الميل عند تشاسينوز، الذي أدت مناقشته للقاعدة العملية المفيدة أن «ملك فرنسا هو الإمبراطور في مملكته» إلى وضع تأكيد جديد على مدى سمو الملك واستقلاله عن رعاياه، من جميع النواحي[19] (Section V, fo 26a; fos 26b, 32b). حالما نصل إلى ريبوفي، في كتاباته بعد عشرين سنة، نجد أن تقييد المشورة قد اختفى فعلياً. فقد اعتقد، ومازال يعتقد، أن «القوانين يُبَتُّ فيها بطريقة مقنعة» عندما «تُرسل إلى المحكمة العليا قبل نشرها» (pp. 7, 9). وتخلّى عن الاعتقاد أن ملك فرنسا مقيّدٌ بأي واجب رسمي يقضي بأن يطلب مشورة قانونية أو سياسية، فذكر ما يلي: كانت العادة المتَّبعة «أن تكون هناك استشارات مع محكمة فرنسا العليا قبل إصدار القوانين»، غير أن تلك العادة زالت. ووافق على أن حق الملك بنشر القوانين من غير استشارة، مسألة لا تخضع للشك، لأن «أوامر الملك في هذه المملكة لها قوة القانون»، وللملك القدرة على «إبطال القانون وإجازة التقاليد المضادة للقانون» بحكم سلطته، وبفضلها وحدها (p. 34).

أما النقطة الأخرى التي بها أضعف القانونيون قيود التنظيم القانوني (la police) فتمثَّلت في الشك بالافتراض الأساسي لسيسل الموجب اعتبار الدولة كُلاًّ ذا نظام منسجم. وعلى الرغم من أن ذلك الموقف بقي، كان هناك، أيضاً، ميلٌ متزايدٌ مضاد للتركيز

(19) ترقيم ورقات المخطوطة في كتاب **بيان** (*Catalogue*) يتجدّد مع كل قسم منفصل.

على شخص الملك، والنظر إليه، رأساً لهرمية إقطاعية، بل حاكماً مطلقاً لجميع رعاياه. وكان ذلك، وبصورة جزئية، نتيجة تطبيق مفهوم القانون الروماني للسيادة الإمبراطورية بأسلوب بارتولي جديد (neo - Bartolist) ومباشر، بغية شرح امتياز ملك فرنسا. غير أنه كان، أيضاً، حاصل ميلٍ جديدٍ وإنساني نحو التركيز على الطرق التي بها بنى ملوك فرنسا تفوقهم المطلق عبر الزمن، وعبر الكسب التدريجي «لعلامات» السيادة (Kelley, 1970, pp. 198 - 199). وأهم تلك «العلامات» الحق بتعيين الحكام ذوي المراتب العليا، وبعده الحق بإعلان الحرب والسلم، والحق بالاستماع للاستئنافات ومنح العفو، وهناك قائمة طويلة من الحقوق الملكية (iura regalia) لا يقل عدد ما ورد فيها، وفقاً للحساب البطولي الذي قام به تشاسينوز، عن مائتين وثمانية بنود (Kelley, 1970, pp. 198- 199).

قد لاقى ذلك التطور قبولاً عظيماً ترافق مع نشر القسم الأول من كتاب دو مولان تعليقات على تقاليد باريس، في عام 1539، الذي شمل، في ما شمل، هجوماً منظّماً على النظرة الاقطاعية للمجتمع الفرنسي التي صوّرته كلاّ طبقياً منظّماً بانسجام[20]. كانت نقطة افتراق مولان، في تلك المحاولة للارتقاء بسلطات التاج المطلقة، تقنية، مفادها: بدأ كتابه **تعليقات** ببحث وفضح «الحدوس العقيمة» التي قال بها أولئك الذين سعوا إلى تحديد موضع «ابتداع وأصل الاقطاعات في القانون الروماني» (p. 3, col. I). وقد أدخله

(20) لذا، من الخطأ الخطير تصنيف دو مولان (Du Moulin) (كما فعل ألِنْ (Allen)، مثلاً) بأنه كان أحد المعارضين النظريين لملكية فالوا (Valois). انظر: Allen, 1957, pp. 385 - 386.

ذلك في شجب - وبقدر من الاستمتاع - القانونيين الإنسانيين، وهم الذين أعجبوه أكثر من سواهم، بمن فيهم بوديه، وزاسيوس، وكوجاس، وكان، جميعهم، قد سعى إلى تأسيس نشأة مفهوم المُقْطَعيَّة(*)، وبالتالي فكرة أن الإقطاعية حملت معنى واجب الخدمة الشخصية هي في علاقة الحامي - التابع (patronus - cliens) الخاصة بروما الإمبراطورية (p. 6, col. 2). وقد ردّ دو مولان بالإشارة إلى أنه «لا توجد كلمة واحدة في مجموعة القوانين الرومانية كلها» لها علاقة بفكرة أن «حالة التبعية في الإقطاعية يجب مساواتها بحالة المُقْطَعيَّة» (p. 3, col. 2). ولا شك في وجود مقدار كبير عن علاقة الحامي - التابع ذاتها، لكن الحامي (patron) «لم يُدْعَ سيداً (lord)، إطلاقاً» [بمعنى صاحب السلطة (dominus)]، وكذلك لم يُدْعَ زبائنه «أبداً مُقْطَعين خاضعين» [بمعنى خادمين (servi)] (p. 5, col. 1).

وهكذا خَلُصَ دو مولان إلى فكرة أن الإقطاعية، كأساس لنظام اجتماعي، ليست من إنشاء روماني، إطلاقاً، وإنما هي «ابتداع المملكة الفرانكية القديمة»، في أواخر القرن السادس. قال: «ذلك كان الأصل الحقيقي للاقطاعات، ولا إمكانية هناك لإيجاد أي مصدر أقدم لها» (p. 3, col. I; p. 5, col. I).

وفّر ذلك التحليل لدو مولان الأساس لهجوم عظيم، كان بمثابة افتتاح لعصر جديد، على البنية الهرمية للحقوق والواجبات القانونية الخاصة بالإقطاع. فقد أثبت، بحسب ادعائه، أن ذلك الشكل من التنظيم الاجتماعي الاجتماعي غريب كلياً عن القانون الروماني. غير أنه ظل يرى

(*) المقطعة ترجمة لكلمة vassalage حيث تعني كلمة vassal الشخص الذي يقطعه النبيل الاقطاعي قطعة من الأرض مقابل أن يخدمه في الحالات العسكرية. وتعني الكلمة ذاتها العبودية أو الخضوع، أحياناً.

أن القانون الروماني وفّر الأساس القانوني لدستور فرنسا الأساسي، والذي ظل يميل إلى اعتباره، بأسلوبٍ بارتوليٍ جديدٍ (neo - Bartolist)، استمراراً مباشراً لسلطة إمبراطورية روما القديمة (Gilmore, 1941, p. 63). ونتج عن ذلك ما يلي: يجب أن يكون نظام حقوق المقطعية والأسياد الذي مايزال شائعاً في فرنسا بمثابة اغتصاب غير قانوني ومألوف ولاحق للسلطة التي كانت، أصلاً، وحقاً للملكية الفرنسية. وبذلك يكون دو مولان قد انتقل مباشرة من التحليل القانوني التقني إلى النتائج السياسية ذات العلاقة بالحكم المطلق. وتجلّت نتيجة حجته، أول ما تجلّت، في تعليقه الطويل على مفهوم الإقطاعية. فأكّد على وجوب أن يفهم بأنه يشير، وبكل بساطة، إلى شكل من أشكال المِلْكية، ويجب عدم اعتباره شاملاً «أي حقوق خدمة شخصية مطلوبة من المُقْطَع»، والسبب الأساسي هو أنه لا يوجد شكل قانوني من الخضوع الشخصي لأي إنسان ما عدا الملك (p. 69, col. I). وأكّد، لاحقاً على ذلك التأويل، في تعليقه على القَسَم الاقطاعي، حيث ادعى أن جميع السلطات القضائية للأسياد هي، من الوجهة التقنية، تفويضات من سلطة الملك، وليست بالحقوق المستقلة، إذ «لا بدّ من التأكيد على أن الملك، في طول المملكة وعرضها، هو مصدر كل عدالة، والقابض على جميع السلطات القضائية. ويتمتع بسلطة كاملة (p. 128, col. I). والنتائج ذات صفة الحكم المطلق ذاتها، يمكن استخلاصها من الشرح الذي تبع ذلك، لعلاقات الملك برعاياه. فجرت حجة دو مولان على النحو التالي: بما أن الملك يتمتع بسيطرة كاملة على «جميع الأسياد الزمنيين، سواء أكانوا علمانيين أو دينيين»، فإن واجب كل واحد أن تكون له المرتبة ذاتها، في علاقته بالتاج: يجب أن يكون كل واحد مثل كل واحد، من الرعايا (subditus)، لأن واجب كل واحد أن يكون مثل كل واحد، معتمداً على سلطة الملك

المطلقة «لممارسة سلطاتهم القضائية وسيادتهم» (p. 128, col. I; p. 133, col. I; Church, 1941, p. 187).

فأي شرح للعملية التي نفعت في إيجاد وشرعنة الحكم الملكي المطلق في فرنسا تحتاج أن تجد مكاناً مهماً لنقد العلاقات الإقطاعية التي دشّنها كتاب دو مولان العظيم[21]. إذ لا ريب في الأهمية الأيديولوجية للهجوم الطليعي الذي شنّه دو مولان على الأطروحة «الرومانية» المتعلقة بأصول المجتمع الإقطاعي. فقد تطور ليصير أرثوذكسية جديدة في حياته، إذ تكررت وتوسعت من قِبَل رينيه شوبان (René Choppin)، ولويس لو كارون (Louis le Caron) وعديد من من المدافعين القانونيين الآخرين عن الملكية المطلقة (Kelley, 1970, p. 193). فجميع أولئك الكتّاب شك، وبشكل حاسم، بصورة المجتمع ذي التراتبية الطبقية، وهي الصورة التي بقيت حيةً، كما رأينا، في كتابات القانونيين أنفسهم في القسم الأول من القرن. والبنية الجديدة التي بدأت تظهر، نتيجة لذلك، هي صورة نظام مطلق حديث مبكّر: فقد فُكِّكَ الهرم الإقطاعي المؤلف من حقوق وواجبات قانونية، وأفِردَ الملك على أنه الممسك بالسلطة الكاملة، وعُيِّنت لجميع الأعضاء مراتب قانونية متساوية بوصفهم رعايا.

ولم يُفِدْ تطوّر تلك الأيديولوجيا وحده في تخفيف التنظيم القانوني الذي قال به سيسل، بل مال إلى الشك، في الوقت ذاته،

---

(21) يبدو هناك ضعف في محاولة أندرسون (Anderson) الملفتة التي أجراها لتتبّع: **خطوط النسب الخاصة بالدولة المطلقة** (*Lineages of the Absolutist State*) متمثل في أنه لم يجد فسحة لتحليل دور مثل تلك الأيديولوجيات المضادة للإقطاع، في تشكيل نظام الحكم المطلق الحديث. انظر: (Anderson, 1974, pp. 85 - 112).

بالقيدين الآخرين اللذين يسعى إلى وضعهما على سلطات الملكية الفرنسية. وهذان رُبطا، في تحليل سيسل، بالافتراض الأساسي المفيد أن «وظيفة الأمير الحقيقية» - والذي قيل إنه «منتدب من العناية الإلهية لتنفيذ تلك المهمّة العظيمة والشريفة» - هي في العمل كقاضٍ معيّن من الله نفسه بغية التأكُّد من أن إرادته نُفِّذت في العالم كما يجب (p. 150). وهذا معناه أن مبادئ العدالة، وليس مجرد إرادة الملك، يجب أن تشكّل أساس القوانين في أي دولة منظمة تنظيماً صالحاً (p. 117). وهكذا قيل إن القيد الثاني على سلطة الملك المطلقة هو التنظيم القانوني (justice) (p. 117) كما عنت تلك الصورة التقليدية عن الملك المفيدة أنه انعكاس لعدالة الله، أنَّ على الملك نفسه أن يكون محكوماً بنواميس الله، طريقة لضمان أن تجسّد الأوامر الملكية مبادئ العدالة كما ينبغي. وهكذا، كان القيد الأخير الكابح للحكم المطلق متمثل في الدين (la religion)، وهو القيد الذي ذكره سيسل، أولاً، وعدّه الأكثر أساسية من سواه (p. 115).

وبحسب سيسل، حملت تلك القيود الإضافية معها نتيجتين عمليتين تتعلقان بالسلوك الصحيح للحكم في فرنسا. فبما أن مفهوم العدالة (la justice)، كما قيل، يشكل أساس الدولة، فالنتيجة تقضي بوجوب مكان جوهري في الدستور الفرنسي لمحاكم العدالة، وبخاصة، للمحكمة العليا في باريس، التي هي أعلى محكمة في البلاد. وإذا أخفق الملك في أن يكون عادلاً مع رعاياه، عبر أوامره، فإنه قد يلقى تحدّياً لها، وحتى رفضها، من قِبَل المحاكم العليا «التي تأسست، أساسياً، بقصد وقف السلطة المطلقة التي قد يسعى الملوك إلى ممارستها، إذا لم تكن موجودةً (p. 117). والنتيجة الأخرى كانت كما يلي: بما أنه أمر حيوي لممارسة العدالة أن تكون المحكمة العليا قادرة على دعوة الملك للحساب، فإن الذي يلزم هو أن يكون

«الموظفون الذين أنتُدبوا لإدارة العدل دائمين، بحيث يعجز الملك نفسه عن إزاحتهم» (p. 118). أما إذا كان تعيينهم قد حصل وفقاً لرغبة الملك، فقد يخفقون في مهمتهم الكبرى، وهي التأكُّد من أن أوامر الملك تظل منسجمة مع ما تقتضيه العدالة الطبيعية. لذا قيل: «لدعم ممارسة العدالة بتأمين كامل»، يجب أن يكونوا «ذوي سيادة (sovereign)» في نطاق عملهم (p. 118).

إذا تحوّلنا من تحليل سيسل إلى القانونيين اللاحقين نقع، من جديد، على محاولة متعمّدة ومتزايدة لإضعاف تلك القيود الكوابح، نعني الدين والعدالة. ولا ريب في أن تلك العملية لم تكن مفاجئة، ولا كانت كاملة. فقد استمر القانونيون المتأخرون بالمشاركة في الصورة الأساسية عن الملك بوصفه قاضياً، وبخاصة بوصفه مرآة لعدل الله في العالم. وظل دو مولان مؤكّداً، في تحليله مفهوم الولاء في القسم الأول من كتابه **تعليقات** (*Commentaries*)، على أن الطريقة الصحيحة لتصوّر جلالة الملك هي في اعتباره «قانونياً حيّاً» و«نوعاً من الله الجسدي في مملكته»، يضع أحكام الله ذاته موضع التنفيذ (p. 247, col. I). حتى ريبوفي، الذي كتب بعد عشر سنوات[22]، بدأ تعليقه على مفهوم القانون بالتأكيد على العلاقة ذاتها بين القانون والملك، مستشهداً بما قاله الله نفسه في الأمثال (Proverbs)، وهو: «الملوك يحكمون من خلالي»، ومضيفاً أن ملوكنا يجب أن يُعتبروا ممثلي الله الذي عيّنهم «لتأييد نواميسه العادلة وأوامره» في «العالم» (p. 6).

على كل حال، هناك نقطتان حاسمتان، بدأ بهما القانونيون

(22) وكذلك، أيضاً لا بيريير (La Pierrière) الذي كتب بعد ذلك، انظر: sig. Gg. 1b - 2b.

اللاحقون بإضعاف ضوابط الدين والعدالة. فحاجوا، أولاً، قائلين إنه على الرغم من أن المحكمة العليا في باريس لها الحق، بشكل لا ريب فيه، بكبح الأعمال الظالمة لإنسان ضد إنسان آخر، فإنها لا تملك مثل هذا الحق في التدخّل بالسلوك القضائي للملك (Church, 1941, p. 71). وقد سبق أن ظهرت بداية ذلك التحوّل عند شاسينوز، الذي كرّس الجزء السابع من كتابه **بيان** (*Catalogue*) لتحليل بنية المحكمة العليا وسلطتها. فظل يذكر شرحاً عالياً لمقامها العالي، مقارناً إيّاها بمجلس شيوخ (Senate) روما القديمة، ومصرّاً على القول إن «الملك عاجز، عبر سلطته العادية، عن نقض أي من أعماله» (Section Vll, fo 6b). وبما أنه حاجج، أيضاً، بمثل ما حاجج، بعد ذلك، جيمس الأول ضد السير إدوارد كوك (Sir Edward Coke)، قائلاً: إن سلطات الملك «مزدوجة» - أي هي «عادية» و«مطلقة» - فإن ما بقي لدينا هو حسّ قوي مفاده أنه حتى لو أن سلطات الملك العادية لم تكن كافية لتحدّي المحكمة العليا، فيمكنه، أن يتوسّل سلطته المطلقة للتغلّب على أحكامها (Church, 1941, p. 64; Franklin, 1973, pp. 12 - 14). واستُعملَ المنطق ذاته، وإلى حدّ أبعد، من قِبَل دو مولان الذي حسبه نتيجةً لرأيه المفيد أن جميع الوظائف هي تفويضات من سلطة الملك العليا. وهذا معناه أن فكرة قدرة المحكمة على ضبط سلطات الملك نفسه فكرة مستحيلة قانونياً. وقد عرضت الحجة في التعليق الطويل على مفهوم الإقطاعية، في القسم الأول من كتاب **تعليقات**. وقد ابتدأ دو مولان بالبديهية المفيدة أن «السلطة الخاصة بتشكيل القضاة يجب حسبانها من ضمن الحقوق الملكية للملك» (p. 79, col. 2). وهذا معناه أن القضاة «لا يمكنهم أن يكونوا المالكين المستقلين لسلطاتهم القضائية»، لأنهم «يديرونها، باسم الملك ليس إلاّ، (p. 80, col. I). وهكذا، فإن وضعية محكمة باريس العليا لا تختلف عن وضعية أي محكمة أخرى، أي أن الموظفين يملكون وظائف إدارة العدل

(jurisdictio)، ولكنهم لا يملكون السلطة (Imperium)، فسلطتهم التي يتلقونها هي من نوع التنازل من الملك (concessio)، لذا عليهم أن يظلوا «معتمدين» على سلطة الملك (p. 80, col. I; pp. 97, col. 2, to 98, col. I). وعندما نصل إلى زمن كتاب ريبوفي **تعليق** (*Commentary*)، الذي كتب بعد عقد من الزمان، نجد أن العلاقة بين الملك والمحاكم العليا قد تمّ تسجيلها، بوصفها حقيقة من حقائق دستور فرنسا. فقد قال ملاحظاً، «في وقتٍ ما، كانت المحاكم العليا تضبط الملوك أنفسهم». لكنه أضاف قائلاً: أمّا في الوقت الحاضر فإن الملوك «لا يطيعونها، ولم يعودوا محكومين بمشورتها» (p. 21). وتأكّد ما جلبه ذلك من خسارة في الوضعية والاستقلالية، لاحقاً، عندما بدأ ريبوفي البحث في دور التوسلات لملك (pp. 286 - 306). وقد خلص إلى القول، في هذه النقطة، إنه «من المعروف عند الجميع»، الآن، «أن استئنافات المحاكم غير قانونية، لذا يمكنها التوسّل للأمير وحده» (p. 289).

أخيراً، تأكّدت تلك النظرة القائلة باعتماد المحاكم العليا على الملك عبر شجب رأي سيسل المفيد أنه لا يمكن إزاحة موظفي المحاكم من وظائفهم حتى من قِبَل الملك نفسه (Church, 1941, pp. 51 - 52). هذه النتيجة الإضافية تابعها دو مولان، وبتوسّع أكبر، في القسم الأول من كتابه **تعليقات**. فأدرك قائلاً إن منح مثل ذلك الحق إلى الموظفين معناه منحهم سلطة وليس مجرد إدارة (jurisdictio) (p. 79, col. I). ولمّا كان قد سبق له أن قال إن ملك فرنسا، وحده، حائز على السلطة، و«إن أي حقوق يحوز عليها الموظفون هي حقوق أعطيت لهم وسلِّم لهم بها من قِبَل ملكنا السامي، فقد استنتج قائلاً، إن أي منح قضائي لا بدّ من أن يكون، دائماً، قابلاً للإلغاء» (p. 78, col. I). وتأكّد ذلك، لاحقاً، في التعليق على قَسَم البيعة لملك (pp. 126 - 130). فبما أن الحاكم هو «مصدر كل درجة وكل

نمط قضائي» فإن له الحق، دائماً، في أن يطلب أن تعود حقوق أي وظيفة «إلى التاج الذي عنه صدرت» (p. 128, col. 2). وكان حسم الحجة باللجوء إلى النزاع الجدلي المشهور بين آزو ولوثير. فأحيا دو مولان الرأي - الذي بدأ بالنتيجة، يكتسب من جديد، صعوده السابق - المفيد أنه «بالنسبة إلى مملكة فرنسا، يكون رأي لوثير صحيحاً، وبصورة مطلقة، وذلك في تأكيده على أن «كل حق، وسلطة، وحيازة هي عند الملك وحده» (p. 79, col. 2). لذا، تمّ الإسقاط الكامل للمثال الأعلى الذي قال به سيسِلْ والقائل بوجود دستور خليط. وكانت كلمة دو مولان الأخيرة هي أن «واجب الملك، في كل قضية، أن يحتفظ بحق إضافة «ما يريد» عند تعيينه لأي وظيفة، مهما كانت، في الدولة» (p. 80, col. I).

إعادة التأكيد على الدستوريّة

وجد الهيغونوتيون البروتستانت الفرنسيون في الحقيقة المفيدة أن الملكية لم تعد شعبية وموغوباً فيها، في النصف الأول من القرن السادس عشر، سبباً إضافياً للأمل بأنهم، إذا ما وجدوا أنفسهم مجبرين على المجابهة الثورية مع الحكم، فإنهم قادرون على الردّ بالقيام بمقاومة عامة، لا مجرد حركة مقاومة طائفية لحكمه. وكردّ فعل على النظريات التي قالت بالسمو الملكي، والتي طوّرها القانونيون إلى درجة عالية، قبل نهاية حكم هنري الثاني، كان قد بدأ عددٌ من الكتّاب السياسيين المعتدلين الكاثوليك، بالمطالبة بالعودة إلى شكل من الدستورية، تقليدي، وأقل اتصافاً بصفات الحكم المطلق[23]. وبدوره عنى ذلك أنهم بدأوا بالشك في الادعاءات

(23) وكان الطليعيون، في هذه الحركة: باسكييه (Pasquier) وبودان (Bodin) ودو هييان (Du Haillan). والمحاولة الحديثة والأكمل التي تناولتهم موجودة في Caprariis, 1959, =

المطلقة لملكية فالوا، وبذلك كان أن وضع أسس أيديولجية دستورية، لا مجرد أيديولوجيا دينية لمعارضة السلطة[24]. وتمثّلت أهمية تلك الخلفية، من وجهة نظر الهيغونوتيون، في أنهم، عندما اضطروا، في نهاية المطاف، إلى القيام بثورة مباشرة، في عام 1572، تمكنوا من الاعتماد على تقاليد الفكر الدستوري الموجود، ودمجها بإرثهم المؤلف من الأفكار الكالفنيّة الثورية، بغية تطوير نظرية في المقاومة قادرة على نيل إعجاب لا يقتصر على صفوف المتدينين التابعين لهم فحسب، بل يشمل طيفاً أوسع من المعارضين للحكم، أيضاً.

إن الهجوم على نظرية السموّ الملكي خلال الستينيّات (1560s) اتّخذ، وبصورة جزئية، شكلَ عودة إلى العقائد الدستورية القديمة

= pp. 257-371. وقد يكون من الضلال وصف بودان بأنه كاثوليكي معتدل خلال الستينيّات (1560s). إذ، غالباً ما كانت أرثوذكسيته موضع شك، ويبدو أنه سجن في عام 1569 - 1570 كهيغونوتي. غير أن موقفه الفكري العام، في ذلك الوقت، كان، وبلا ريب، موقف عضو سياسي (politique) معتدل، في الكنيسة الكاثوليكية، وأنه أقسم، كما ينبغي، يمين الولاء المطلوب، للإيمان الكاثوليكي، عندما بدأ يمارس القانون، في باريس، في عام 1562. وبعد الستينيّات (1560s)، ازداد عداؤه للمذهب الكالفني الراديكالي، في الأراضي المنخفضة وفي فرنسا، وفي نهاية المطاف، صار عضواً في الحلف الكاثوليكي (Catholic League). ومع أن آراءه الخاصة، في سنواته الأخيرة، قد وصفت، وبحق، من قِبَل كونتز (Kuntz)، بأنها «تساهلية بصورة كاملة»، فإن موقفه الفكري العام ظل موقف عضو معتدل في الكنيسة الكاثوليكية. للاطلاع على هذه التفاصيل وسواها عن آراء بودان الدينية، انظر: Kuntz, 1975, esp. pp. xx - xxv.

(24) هناك شك بأن وضع مثل ذلك التأكيد القوي على العناصر الباقية من الدستورية في الفكر القانوني، فإن فرانكلن قلل من مقدار مهاجمة المنظرين الدستوريين في الستينيّات (1560s)، وعن عمد، لمنهجية وعقائد القانونيين الذين نوقشوا في القسم السابق من هذا الفصل. وعلى كل حال، من واجبي أن أؤكد على أنه، على الرغم من هذا الفرق في التأكيد، فإن شرحي للمنهجية والعقائد التي تبنّاها أولئك الكتّاب مدين كثيراً إلى كتابيْ فرانكلين الرائعين، انظر: Franklin: 1963, and, 1973.

التي لخّصها سيسل في بداية القرن (Church, 1941, p. 98). وإننا نقع على هذا الموقف، مثلاً، في كتابات برنار دو جيرار (Bernard de Girard)، السيد الإقطاعي دو هييان (Seigneur Du Haillan) (حوالي 1535 - 1610)، وبخاصة في شرحه للـ **الدولة ونجاح أمور فرنسا** (*The State and Success of the Affairs of France*)، الذي نشر لأول مرة في عام 1570[25]. وكانت بداية الكتاب الثالث، الذي خُصِّص لتحليل البنية الدستورية في فرنسا، مؤلفةً من هجوم على «عددٍ من الكتاب الجسورين جداً» الذين قالوا عندما «كتبوا، إنها لجريمة كبرى (lèse majestè)» الكلام على أي ضوابط دستورية على الملكية الفرنسية، لأنهم اعتقدوا أن «هذا يحوِّل سلطتها وعظمتها وقوتها إلى عدم» (fo 170b). ومن باب الردّ على ذلك التطور الخطير، ألفت دو هييان انتباه قرائه إلى «آراء كلود دو سيسل في كتابه **ملكية فرنسا** (*Monarchy of France*)». وأضاف ببراعةٍ، بدءاً من شرح سيسل، قائلاً: «لقد اعتبرنا كل نقاطنا» المتعلقة بمؤسسات الملكية الفرنسية و«تتبعنا تحليله كلمةً كلمة، تقريباً» (fos 170a, 174b). وتأكّد ذلك بالتاريخ السردي للدستور الفرنسي الذي شَغَل الكتابين الأول والثاني لعمل دو هييان وقيل إن المبدأ الأخلاقي الرئيسي للقصة هو توضيح «سلوك ملوكنا نسبة إلى الدين، والعدالة وللتنظيم القانوني، وبهذه الطريقة أفاد في الدلالة على الطرق التي بها «كبحت (bridée) سلطة ملوكنا بالقوانين التي وضعوها هم أنفسهم (fos 10b, 168b).

غير أن مردّ الأهمية الرئيسية للكتّاب الدستوريين في الستينيّات (1560s) هو أنهم لم يكتفوا بالعودة إلى سيسِلْ وتكرار عقائد

(25) للاطلاع على هذا العمل، انظر: Girard، في مراجع المصادر الأولية، وللاطلاع على تفاصيل إضافية، انظر: Kelley, 1970, pp. 233 - 238.

الدستورية في القرون الوسطى. فعوضاً عن ذلك أقاموا هجومهم على القانونيين على أساس المقاربة الإنسانية الشائعة في دراسة القانون التي كان قد بدأ عددٌ من القانونيين بتوظيفها تحدياً لمناهج القضاء السكولاستيكية التقليدية. وكان القانونيون قد استمروا في اتّباع المقاربة، معتبرين القانون الروماني مرجعاً تطبيقياً مباشراً، ومحاولين البرهان على أن الحكم المطلق للملك الفرنسي يجب أن يُنظر إليه على أنه استمرار مباشر للسلطة في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة. وكما كنا قد رأينا، فقد شُجِبَتْ تلك المقاربة من قِبَل عددٍ من إنسانيي القرن الرابع عشر، وبخاصة فالا وبوليزيانو وتلاميذهما، ومن عددٍ من القانونيين الإيطاليين، الذين قبلوا مكتشفاتهم الحاسمة، ومن بينهم بومبونيو وألشاتو وسالامونيو. وعلاوة على ذلك نقول: إن ألشاتو جلب تلك المناهج الجديدة إلى فرنسا، في العشرينيّات (1520s)، وطبقها في تدريسه في أفينيون، وبخاصة بورج. وما حصل صيّره ذا مركزٍ جديدٍ وحيويٍّ في مدرسة القانون الإنساني الفرنسي، وهي المدرسة التي سرعان ما صارت مناهجها تعرف بـ mos) docendi Gallicus)، أي طريقة التدريس الفرنسية، وذلك عندما أخذ بتقنيات ومكتشفات ألشاتو مدرسون بارزون وكتاب ونشروها، مثل كوجاس، وهوتمان وبودوان وباسكييه ولو دوارن ,Kelley, 1970) .pp.100 - 115)

أمّا المجهود البحثي الرئيسي للكتّاب الإنسانيين الأوائل الذين تناولوا القانون الروماني، فقد اتّجه نحو إعادة بناء تاريخ مجموعة القوانين المدنية وتطورها، وهو المشروع الذي قادهم إلى مهاجمة الانشغال البارتولوسي (Bartolist) التقليدي بتطبيق حكمة كتب القانون القديمة، مباشرة، على العالم الحديث. تمثّلت إحدى نتائج الشعبية المتزايدة للمقاربة الإنسانية في الشك بمناهج التدريس القانوني

القائمة. وحالما بدأ الشك يتزايد بالتطبيق المباشر لمجموعة قوانين جوستنيان (Justinian Code) لم يعد واضحاً أن جوهر أي تدريب قانوني صحيح يجب أن يتألف من شرح محتويات مجموعة القوانين تلك، وتطبيق النتائج، مباشرة، على الظروف السائدة. وبدأت متابعة تلك النتيجة المتضمّنة بطريقة ريبيّة متزايدة خلال الستينيّات (1560s)، أولاً، من قِبَل فرانسوا بودوان، في كتابه **مقدّمة** (*Prolegomena*)، في عام 1561، وبتأكيد أكبر من قِبَل فرانسوا هوتمان (François Hotman) في كتابه **ضد تريبون** (*Anti - Tribonian*) في عام 1567 (Mesnard, 1955, pp. 127 - 133; Franklin, 1963, pp. 36 - 58). فابتدأ هوتمان جدله العنيف بهجوم على المناهج السائدة لتعليم القانون. فأكّد، أولاً، على عدم علاقة القانون الروماني بالممارسة القانونية القائمة. واعتبر **مجموعة القوانين** (*code*) تجميعاً ضعيفاً، مكوَّماً بسرعة، في فترة زمنية متفسخة من الحكم الروماني، وهي، في أي حال، مصممة لمجتمع لا يشبه المجتمع الفرنسي في القرن السادس عشر. فأصرّ على القول، في بداية الفصل الثاني: إن ذلك يجعل تحليل مجموعة القوانين تلك «فناً غير نافع وعقيماً» (p. 4). وبعد ذلك حاجج قائلاً: إن هدف الدراسة المناسبة، في أي شكل من أشكال التدريب القانوني ذي الصلة «بشباب فرنسا»، يجب ألاّ يكون القانون الروماني، أبداً، لأن «الفروق بين الحالة القائمة في فرنسا، وحالة روما، كبيرة وضخمة» إلى درجة «تحول دون وجود أي تسويغ» لدراسة قوانين روما «بمثل ذلك الفضول الكبير» الذي افترضته مناهج التعليم العادية (pp. 9 - 11). فالأحرى أن يكون الهدف الأساسي دراسة تاريخ وتطور القوانين والتقاليد الأهلية لبلاد الإنسان. وتتوَّج الهجوم العنيف بإنشاء تعارض هجائي بين حماقة «صرف الإنسان كل حياته في دراسة غريبة» للممارسات الرومانية، مقارنة مع القيمة الواضحة المتجلية في التعلّم عن «موظفي التاج والعدالة في مملكتنا نحن»، وعن «حقوق وسيادة

ملكنا نحن»، وعن جميع تفاصيل القوانين والتقاليد الموجودة والمعمول بها، في فرنسا (pp. 12 - 13).

تبنّى الكتاب الدستوريون القياديون، جميعهم، في الستينيّات (1560s) تلك المنهجية الجديدة، نعني: شجبوا الصلة المباشرة للقانون الروماني، وبدلاً من ذلك، تحوَّلوا إلى دراسة تاريخ التقاليد والدساتير القديمة في فرنسا. وكان الحاصل ميلاً لتقديم نتائجهم النظرية على صورة تواريخ قومية (انظر: Gilmore, 1941, p. 4). وكان الرائد في تلك المقاربة إستيان باسكييه، الذي كان تلميذاً لألشاتو في بورج (Kelley, 1970, p. 272). وشرع في نشر كتابه الكبير **بحوث حول فرنسا** (*Researches on France*)، في عام 1560، وأدخل تحليلاً بنيوياً للدستور الفرنسي في الكتاب II، الذي نشره، لأول مرة، في عام 1565. وقد تناول الأطروحات ذاتها دو هييان، أولاً، في كتابه **الدولة والنجاح** (*State and Success*)، في عام 1570، وبعد ذلك في كتابه **تاريخ فرنسا** (*History of France*) في عام 1576. ومن المحتمل أن يكون دو هييان هو هدف الاتهام بانتحال الأفكار الذي وجهه باسكييه لتلاميذه في الطبعات الأخيرة لكتاب **بحوث**، جاعلاً ذلك سبباً لتأخره في نشر جميع مؤلفاته ما عدا مجلّديه الأولين، إلى السنوات الأخيرة من حياته (cols 1-3). غير أن أعظم منافح مؤثر عن تلك المقاربة للدستور الفرنسي كان بودان في كتابه **منهج للفهم السهل للتاريخ** (*Method for the Easy Comprehension of History*)، الذي نشر، لأول مرة، في عام 1566. تحدّث الإهداء (p. 1) عن «الطريقة الواجب اتّباعها لانتقاء الأزهار من التاريخ بغية جمع أحلى الفواكه»، كما اهتم معظم الكتاب بتعريفنا عن كيفية تعلّم أهم الدروس من الماضي مناقشاً اختيار المصادر، والنظام المناسب لقراءتها، وترتيب المواد، وتقييم الإنسان لمكتشفاته (انظر: Brown,

(1939, pp. 86 - 119). وتبع ذلك فصل طويل تناول «نمط الحكم في الدول»، حيث وُظِّفت تلك الدروس، كما ينبغي، وكانت النتيجة تحليلاً مقارناً وتاريخياً لحكومات روما، إسبرطة، ألمانيا، إيطاليا، وفرنسا أخيراً وبصورة خاصة.

من المبالغة بمكان الزعم أنه نتيجة اتّباع تلك المقاربة المضادة لبارتولوس، شجب المنظِّرون الدستوريون شجباً كاملاً، في الستينيّات (1560s)، أيديولوجيا الحكم المطلق التي تبنّاها القانونيون في النصف الأول من القرن السادس عشر. إذ استمروا، وبخاصة في الموافقة على افتراض القانونيين المفيد وجوب النظر إلى الملك كقاضٍ أعلى، وبالتالي، مصدراً أخيراً للقانون في الدولة. فبدأ باسكييه بحثه في موضوع المحاكم العليا بالإقرار بأن «ملوكنا قد مُنحوا السلطة المطلقة من الله، لذا فإن أي تقييدات قانونية للتاج يجب أن تكون «من إبداع الملوك أنفسهم»، وهذه نتيجة سعى للبرهان عليها، تاريخياً، عن طريق تتبّع تطور المحاكم العليا، وصولاً إلى أصولها المزعومة في موافقة (placita) شارلمان (Charlemagne) (pp. 48, 66) وذهب بودان إلى أبعد من ذلك عندما قال إن فكرة الملكية المختلطة «منافية للعقل»، في ذاته، وملتبسة (pp. 154, 178). وظلّ على موافقته على افتراض القانونيين المفيد أن «العلاقة» الرئيسية للسيادة يجب أن تكون «خلق أهم القضاة، وتحديد وظيفة كل واحد منهم»، وهكذا حاجج قائلاً إنه في حالة الملكية (التي عدّها أفضل أشكال الحكم) لا تكون هناك مراسيم دستورية «لها قوة، بأيّ شكل» إلاّ «إذا أصدرها الأمير نفسه» (pp. 172, 176; pp. 271, 282). وتكررت الأطروحة ذاتها من قِبَل دو هييان في الكتاب IV من **الدولة والنجاح**، لتحليل امتيازات الملكية الفرنسية (fo 302ff). وأكّد لنا أنه «لا يحاجج، في أي موضع، للقول إن فرنسا هي دولة مؤلفة من ثلاثة

أشكال من الحكم»، على طريقة سيسِلْ، أو أنها «مقسمة، على مستوى سلطتها المطلقة، إلى ثلاثة أجزاء» (fo 171a). فعلى العكس من ذلك، قال إن جميع «قوانينها ودساتيرها» هي، أصلاً، «من تأسيس ملوكنا لعظمتهم ولخير الدولة» (fo 168b). وتبع باسكييه، مقترباً بارتياب من شرحه للمحاكم العليا، وموافقاً على «أن أول من أسس هذا الإبداع كان مارتل، ثم أكَّده شارلمان، وأخيراً قبله فيليب الرابع، عادّاً إياه جزءاً من الدستور، في المراسيم التي نشرها في مطلع القرن الرابع عشر (fos 37a, 182a).

غير أننا نقول، إنه، على الرغم من تلك الموافقات، فإن الأهمية الرئيسية لجميع هؤلاء الكتّاب تَمْثُلُ، ولا ريب، في حقيقة أنهم أعادوا إحياء شكلٍ تقليدي من الدستورية، وأقاموا حججهم على مجموعة جديدة من الأسس النظرية، وحوّلوا التحليل الناتج ضد مزاعم القانونيين المطلقة. ويمكن ملاحظة ذلك، وقبل كل شيء، في بحثهم فكرة التنظيم القانوني. لقد ساعدتهم منهجيتهم الإنسانية على إحياء البحث في هذا الموضوع الرئيسي بشكلٍ جديد وقوي. وقادهم البحث إلى التأكيد على الافتراض الرئيسي المفيد أنه إذا تبيّن أن قيداً على سلطات التاج بدأ في الدستور الأساسي، أو تطور في زمنٍ طويل وكافٍ، فإن ما يتبع ذلك هو وجوب وجود حق بفرض القيد ذاته على سلطات الحكم الحالي (Church, 1941, p. 203). وبحسب تشرش، كان باسكييه الكاتب السياسي الأول الذي ذكر بوضوح أن تلك النتيجة النظرية يمكن استخلاصها من المقدار المتزايد في البحث في دستور فرنسا القديم (Church, 1941, pp. 141 - 143; Huppert, 1970, pp. 6 -9). وبعد ذلك، سرعان ما تناول دو هِييان المقاربة ذاتها، بوعي ذاتي واضح مماثل، فرأى في مطلع الكتاب III أن قيد التقاليد «تأسس في المملكة منذ القدم إلى درجة

تجعل أي أمير، مهما كان فاسقاً، يشعر بالخجل عند الخروج عليه» (fo 172b). ورأى أن «ما ينتج من ذلك» هو وجوب أن يظل «الحاكم السيد والسلطة الملكية لملوكنا»، «محكومةً وملطّفةً بوسائل شريفة ومعقولة، كان هؤلاء الملوك أنفسهم هم الذين أدخلوها، أصلاً» (fo 172b). وفي ضوء ذلك الاعتقاد بالطابع المعياري للدستور الأساسي، تحوّل باسكييه ودو هييان إلى التنقيب في تاريخ فرنسا القديم والقرون الوسطى واكتشفا ما يكفي للاستنتاج أن سلطات الملكية خلال تلك الفترة الزمنية كانت مقيّدة، فعلياً. بشبكة متزايدة من التقاليد وحقوقها. وكان الحاصل تأكيد متجدّد على الفكرة المفيدة أن الملك يجب أن يظل مقيّداً، وفي جميع الأوقات، بقوانين التقاليد تلك، وبالتالي، العودة إلى إعادة إحياء قيد سيسل نعني التنظيم القانوني. وكما قال دو هييان واصفاً: «إن الدساتير الرائعة لفرنسا» وضعت «التنظيم على الملكية» فضمنت أن يبقى الملك «محكوماً، ومحدوداً ومقيّداً بقوانين وأوامر صالحة» بطريقةٍ «لا تسمح له بشيءٍ سوى ما يكون عدلاً، ومعقولاً، وتفرضه القوانين المحلية نفسها» .(fos 10b, 170a)

مال هؤلاء الكتاب إلى القول بتأكيد أعظم على القيدين: الدين والعدالة. وبما أنهم تصوروا القيد الديني (على طريقة سيسل) متجسِّداً في إملاءات العدالة، فقد ركزوا، وبصورة رئيسية، على المفهوم الثاني. ويتجلّى ذلك، أكثر ما يتجلّى، في بحث بودان الخاص «بشكل الملكية» (p. 201 ff). فقد قال إنه لا يمكن اعتبار الملك فوق القانون، لأن واجبه أن يضمن بأن تظلّ قوانينه منسجمةً مع العدالة. وذلك يعني أن «الأمراء يغشُّون الشعب عندما يحرّفون قائلين إنهم أنفسهم متحررون من القوانين، فليسوا أعلى من القوانين وحدها، بل، أيضاً، هم غير مقيدين بها» (p. 203). ونقع على الاهتمام ذاته

واضحاً في الموجز السردي لتطور الدستور الفرنسي الذي وضعه دو هييان. بدأ بالقول «إن ما كشف عن امتياز الملوك الفرنسيين بصورة رئيسية»، منذ بيبان (Pepin)، هو حقيقة أنهم كانوا حريصين على «إقامة القوانين على أسس الدين والعدالة». (fo 4a). وأكّد، دائماً، على أن واجب الملوك الحقيقيين تقييد سلطتهم بقيد العدالة «ليضمنوا عدم زيادة سلطتهم، ويضمنوا أنها تُمارس بعدل» (fo 6a).

هناك ناحية ظهر فيها مفهوم هؤلاء الكتّاب لقيد العدالة أوسع مما كان عند سيسل نفسه. فمع أنه تأكيده على القيود القانونية للحكم المطلق، فإنه ظلّ غير مهتم، نسبياً، بفكرة المؤسسات التمثيلية، كابحاً للملكية، ولم يذكر مجلس الطبقات سوى مرة واحدة - بعجالة - في كل كتابه **ملكية فرنسا** على العكس من ذلك ما فعله منظِّرو الستينيّات (1560s)، الذين أظهروا وعياً متنامياً بأصول وسلطة مجلس الطبقات الثلاث. وظلّ باسكييه محترساً في مسألة حصره نفسه في القول «إن مجلس الطبقات له تاريخ قديم جداً»، ولم يبقَ أمامه سوى التأكيد على حقوقه في الدستور الأساسي (p. 85). غير أن بودان أعلن، بصراحة، أن ملك فرنسا «لا يستطيع أن يدمِّر القوانين الخاصة بالمملكة كلها، أو أن يغيّر أيّاً من تقاليد المدن أو الطرائق القديمة، بدون موافقة الطبقات الثلاث» (p. 204). وحالما نصل إلى شرح دو هييان، نجد أن فكرة مجلس الطبقات، بوصفها قيداً تقليدياً للتاج، بدأت تعتبر سِمَةً جوهرية للدستور القديم. وأكّد على أن مجلس الطبقات «خدم في جميع الأوقات كعلاج سيادي للملوك وللشعب» (fo 186a). وأكّد على الوضع الدستوري للمجلس بقوله إنه «بعد أن تأسست دعوة الطبقات، تبنّى ملوكنا تقليد جمعها باستمرار، وأن لا يدخلوا في أي مشروع كبير من دون دعوتهم إلى الاجتماع» (fo. 185a).

وكما حصل في سيسل، أُعتبر قيد العدالة في كتابات الستينيّات (1560s)، وبشكل رئيسي، مسألة وضع تقييدات قانونية على سلطات التاج. وقد أدخل بودان تأكيداً جديداً، في هذه المرحلة، بتركيزه على قَسَم عملية التتويج الفرنسية، مؤكداً على أنه قيّد الملوك «بالحكم باستقامة، وبوسواس ديني» و«أن يقدموا قوانين محقة وعادلة لجميع الطبقات» (p. 204). وقد اعتبر ذلك القَسَم تقييداً مهماً لسلطة الملك، لأنه، «وقد أقسم، لا يستطيع أن ينكث بقَسَمه بسهولة، وإذا كان قادراً على ذلك لن يكون راغباً في فعله لأن العدالة ذاتها تنطبق عليه كما تنطبق على أي مواطن عادي، وهو محكوم بالقوانين ذاتها» (p. 204; Franklin, 1973, p. 37). غير أن الذي قيل: هو أن القيد القانوني الرئيسي للملكية تمثَّل في سلطة المحاكم، وبخاصة، المحكمة العليا في باريس، التي هي أعلى محكمة في البلاد. وقد أصّر جميع هؤلاء الكتّاب على القول: إن واجب الملك في أخذ المشورة من المحكمة العليا ليس اختيارياً، بل هو سِمَةٌ جوهرية من سِمات الدستور القائم في فرنسا. وأبغض الشروح المنطوي على قدر من الرياء هو الذي وضعه باسكييه، الذي كان يؤكد باستمرار - وبعبارة محبّبة - على أن «ملوكنا رغبوا، دائماً، واستناداً إلى تقليد قديم بالنزول بإرادتهم إلى مستوى الكياسة القانونية» (p. 66). وهذا معناه «أنهم رغبوا في أن تمر مراسيمهم وقوانينهم في مصفاة النظام العام (p. 66). وهذا، بدوره، عنى أن المحكمة العليا، بوصفها المصفاة التي تحول إرادة الملك إلى مقتضيات العدالة، يجب اعتبارها «العصب الرئيسي لنظامنا الملكي»، و«الحجر الأساسي للحفاظ على دولتنا» (pp. 85, 237). وقد عبّر بودان عن المشاعر ذاتها، وقال «إن هؤلاء الذين يحاولون التخلّي عن منزلة هذه المحاكم يسعون إلى دمار الدولة، ففي هذه (المحاكم) تَمْثُلُ سلامة النظام المدني، والقوانين، والتقاليد، والدولة كلها» (p. 257). وذهب دو هييان إلى القول مكرراً (ومنتحلاً، في حقيقة الأمر) تحليل

باسكييه، وزاعماً أن واجب الملك «أن ينزل بإرادته إلى مستوى الكياسة القانونية» لتحقيق هذه النتيجة «بأن يجعل مراسيمه وقوانينه تمرّ في مصفاة النظام العام»، وأن يدرك، في النتيجة، أن المحكمة العليا تمثِّل سِمةً جوهرية من سمات الدستور الأساسي لفرنسا (fo 182b).

قيل إن تلك النتائج تأكَّدت في الحقيقة المفيدة أن المحكمة العليا لها سلطة الاعتراض، بَلْهَ نقض إرادة الملك إذا حاول فرض مرسومٍ مخالف لإملاءات العدالة الطبيعية. وكان باسكييه حاسماً، وبصورةٍ مطلقة، في هذه النقطة (Huppert, 1970, pp. 49 - 51). قال: «حالما تنعقد المحكمة العليا، تبيّن أن الصحيح هو أن لا تكتسب إرادات ملوكنا، في أي حالة، وضعية المراسيم إلاّ إذا تمّ التحقق منها من قِبَل المحكمة العليا وصادقت عليها المحكمة (p. 64). وسلّم قائلاً: «حصل، أحياناً أن دفعت مراسيم ضد رأي المحكمة»، لكنه أكَّد قائلاً: إن ما حصل ظاهرة حديثة - وكان دوق بيرغندي (Duke of Burgundy)، في القرن الخامس عشر، «أحد الأوائل» الذين شجعوها- وهي، أيضاً، ممارسة غير قانونية و«اغتصابية» للدستور (pp. 65 - 66). وأعاد بودان ذكر الآراء ذاتها، وبتشديد أكبر، فأكَّد على عدم وجود قانون، في فرنسا، «أقدس من ذلك الذي يرفض إعطاء أي قوة لمراسيم الأمير ما لم تكن منسجمة مع الإنصاف والحقيقة». وأضاف قائلاً: «استناداً إلى هذا، حصل أن رُفض العديد، من قِبَل القضاة»، بحيث «لا مساعدة للشرير» يمكن أن تُتوقع من إرادة الأمير (p. 254). وأخيراً نقول إن النتائج نفسها ردّدها دو هييان منتحلاً، من جديد، شرح باسكييه. فكرر، كلمةً كلمةً، قول باسكييه إنه «وجد صحيحاً» أنه حالما تنعقد المحكمة العليا» يجب ألاّ تحصل إرادات الملوك على مرتبة المراسيم إلاّ إذا تمّ التحقق منها وصادقت عليها المحكمة العليا» (fo 182b). وأضاف

قائلاً، وبتفاؤل أكبر من تفاؤل باسكييه، إن «سلطة القضاة والمحاكم السيادية عظيمة» في فرنسا، حتى إنه «لا يوجد أمير قويّ، ولا مواطن متجاسر، يمكن أن يتجرأ ويعصاها» (fo 172a; fo 184a).

ختم سيسل قائلاً، إنه، لضمان استقلالية المحاكم العليا، في ضبطها مراسيم الملك، يجب، جوهرياً، أن يكون موظفو المحكمة محميين من العزل، حتى من الملك نفسه. لم يكن عند باسكييه ودو هييان شيء ليقولاه عن هذه الوقاية الأخيرة، وربما أسكتتهما مرجعية دو مولان، الذي، في الوقت نفسه، أعاد إحياء رأي لوثير، كما رأينا، وهو الرأي المفيد عدم إمكانية منح قاضٍ مثل تلك الدرجة من الاستقلالية القضائية. غير أن بودان كان أجرأ، على الرغم من أنه اعترف بأن ألشاتو ودو مولان، كلاهما، رفضا الاعتقاد بأن «رأي أزو هو الأصوب»، بالنسبة إلى دستور فرنسا (p. 173). ومن الطبيعي أنه كان غير واثق من نفسه في النقاش ضد تلك المراجع الفذّة التي لا تضاهى، فاعترف أن «عليه ألاّ يتجرأ» في أن يطلق رأياً في المسألة، وبخاصة «لأنها ذات أهمية عظيمة» (p. 255). مع ذلك، مضى إلى تحديد عددٍ من الصعوبات التي تنشأ من الحق المزعوم للملك بعزل قضاته، فتساءل: «بِمَ يتجرأ القضاة على فعله ضد سلطة ورغبة الأمراء إذا خشوا من أن تنتزع وظائفهم منهم؟ ومن يدافع عن الضعفاء ضد استعبادهم» ومن يحمي مصلحة أفراد الشعب إذا انحرف القضاة وصار واجبهم أن يخضعوا لمطالب الأقوياء؟» (p. 255). وفي نهاية المطاف اقتنع بأن الجواب الصحيح يجب أن يكون في الإصرار على ما يلي: إذا كان لا بدّ من أن يكون القضاة «موضع خوف من الأشرار» و«موضع احترام من الأمير، فمن الجوهري أن يقبل كل واحد، الأمير وأفراد الشعب سواء بسواء، بأن هؤلاء الموظفين «لا يمكن إزاحتهم من السلطة إلاّ في حالة الجريمة» (p. 256).

مونتان والرواقية

ركّزنا، حتى الآن، على الأحوال التي لازمت، نسبياً، نشوء نظرية الثورة الهيغونوتية، بعد عام 1572. ولإكمال هذه النظرة الشاملة إلى الظروف الأيديولوجية التي نشأت فيها النظرية الهيغونوتية، علينا، أخيراً، أن ننظر في ردود فعل أولئك الذين بقوا معادين لأي تسويغ للنشاط السياسي التثويري أو المقاومة. ونشأ مصدر مهم لتلك العداوة من الانبعاث الذي حصل في السبعينيّات (1570s) لشكل من الأخلاق الرواقية والفكر السياسي، اتّصف بالريبية والهدوء وهي نظرة كنا رأيناها، وصارت شعبية، في المرحلة الأخيرة من مراحل إنسانية القرن الرابع عشر. ويمكن الوقوع إلى بعض عناصر النظرة ذاتها في كتابات مثل كتاب **الرعايا الريفيون** (*Rustic Subjects*) لدو فيل المحتوي على إدانة للمدن الكبيرة بوصفها مراكز طبيعية للفتن، والمدافع عن الحياة الريفيّة، بوصفها علامة على القوة الأخلاقية ورمزاً للبراءة السياسية. غير أن الانبعاث الرئيسي للعقائد الرواقية في أوساط الإنسانيين الفرنسيين حدث في أعوام الفوضى التي أعقبت، مباشرةً، مذابح عام 1572، ووفّر كتاب **مقالات** (*Essays*) لمونتان أشهر بيان عن الموقف.

صحيح القول: إن دور الأفكار الرواقية في نشوء **مقالات** مونتان قد بولغ به أحياناً. فعندما أنتج بيار فيليه (Pierre Villey) تحليله الرائد لتطور مونتان الفكري، المبني على درسٍ فاحصٍ للمراجعات المتتالية لما دعي «نسخة بوردو» (Bordeaux Copy) **للمقالات**، بسّط فكرة التمييز بين ثلاث مراحل رئيسية لتطور فكر مونتان: فقد اعتبر الكتاب الأول للمقالات، والذي كتب، بشكل رئيسي، في الأعوام 1572 - 1574. أنه عكس مرحلة «لا شخصية» من التأثير الرواقي وتأثير سينيكا (Seneca) بخاصة، وتمّ تأليف المرحلة الثانية، وبشكل رئيسي بين

عام 1578 وعام 1580، وقيل أنها صدرت عن «الأزمة البيرونية (Pyrrhonian)»، في عام 1576. أما بالنسبة للكتاب، الذي تمّ وضعه بين عام 1585 وعام 1588، فهناك شعور بأنه جسّد «فلسفة الطبيعة» التي صارت ناضجة عند مونتان، وفيه اعتبرت الرواقية والريبيّة موقفين متطرفين في نهاية المطاف (Villey, 1908). وهناك عددٌ من الباحثين انتقد حديثاً ذلك الشرح بوصفه تخطيطياً بشكل متطرف. ولا شك في صحة القول: إنه في كل مرحلة من مراحل كتاباته، قدّم لنا مونتان نظرة حصل فيها نقد حرّ لعناصر الرواقية، ربطت ربطاً وثيقاً بمعتقدات ريبية، وإبيقورية، أكثر مما أوحى به تحليل فيليه[26]. مع ذلك، يظل القول صحيحاً: وهو أن نظرية الرواقيين الأخلاقية، المصفّاة في حساسيّة إنسانيي عصر النهضة الأوائل، قد مارست سحراً خاصاً على مونتان في أوائل السبعينيّات (1570s). والتغيير الذي قرّر أن يحدثه في طريقة حياته، في ذلك الزمن، كان منسجماً كثيراً، وكثيراً جداً، مع الميل الرواقي الذي اعتبر قيمة الحياة في الهدوء (otium) أكثر من قيمة الحياة العملية الصاخبة (negotium). وكان مونتان قد خدم، منذ عام 1557، مستشاراً (conseiller) للمحكمة العليا في بوردو (Bordeaux)، وهي الوظيفة التي اشتراها والده قبل ثلاث سنوات (Frame, 1965, pp. 46 - 62). وعندما أخفق في الحصول على ترقية من المجلس الأعلى، في عام 1569، باع مركزه فوراً، وتقاعد، بعد سنة، في القصر الذي ورثه، بعد وفاة والده في عام 1568. وهناك نَقْشٌ كتابي على مدخل مكتبه يصف اختفاءه بذكرى قراءة الانسحاب من «خدمة المحكمة والوظائف العامة»، وفي مكتبه راح يملأ وقت فراغه بعد التقاعد في التسلية بتأليف كتاب **مقالات** - وهو عبارة عن مفهوم وشكل فنيّ يمكن

---

(26) انظر على سبيل المثال النقاشات في: Sayce, 1972, pp. 149 - 153, 161 - 167, 170 - 201 وكذلك في: Naudeau, 1972, pp. 55 - 60, 103 - 105.

القول إنه مخترعهما (Frame, 1965, pp. 114 - 115, 146). وفضلاً عن ذلك، نقول: إن **مقالات** مونتان الأولى هي التي كانت ذات رواقية أكثر من سواها، بنبرتها ومادتها، وإنّه عندما نُشِرَ الكِتابان الأولان، في عام 1580، حصل على تهليل بوصفه أخلاقياً رواقياً بشكل رئيسي، ومنذئذٍ بدأ يمارس تأثيره المميّز. وعندما نشر باسكييه رسائله، في عام 1587، أدخل فيها تقديراً **للمقالات** شمل تهليلاً فيه لمونتان بوصفه «سينيكا آخر في لغتنا»[27]، على حدّ قوله. وعندما أعيد إصدار **المقالات** في عام 1959، اشتملت الطبعة الجديدة على قصيدة من أربعة عشر بيتاً للشاعر كلود إكسبيلي (Claude Expilly) فيها مناجاة لمونتان وصفته بأنه «رواقي شهم» وامتدحته «لتحدّيه تناقضات العصر وأعاصيره (Boase, 1935, pp. 9-10). وعندما أنتج لويس غويون (Louis Guyon) مجموعته **قراءات متنوعة** (*Diverse Readings*) في عام 1604، انحدر إلى الانتحال مباشرة، شاملاً فصلاً تحدث عن الحاجة للتفكير في الغناء هو تكرار لمقالة مبكرة لمونتان دافع فيها عن الرأي الرواقي المفيد أن «التفلسف هو تعلّم الموت»[28].

وباستمرار الحروب الدينية خلال السبعينيّات (1570s)، وبالدخول في العقد الذي تلا، بدا موقف التحمل الرواقي الذي تعهَّده مونتان رداً متزايد الجاذبية على ما وصفه هو نفسه «الموت العام» الذي حلّ «ببلادنا المسكينة»، وسط «عنف حروبنا الأهلية» (pp. 241, 467, 800). وساعد على شرح ظاهرة الشعبية المتنامية للرواقية في فرنسا، وفي الأراضي المنخفضة الأقل منها تمزقاً بالحروب، حوالي نهاية القرن السادس عشر، كما ساعد على توضيح

(27) انظر: Thickett, 1956b, p. 46. وللاطلاع على نشر باسكييه لرسائله، انظر: ibid, p. xxviii.

(28) انظر: Villey, 1935, pp. 130 - 137 and *The Essays*, ed. Frame, p. 56.

ظاهرة تفشي نموذج الأفكار ذاتها في أوساط الملكيين المهزومين في إنجلترا خلال الخمسينيّات (1650s) (Skinner, 1972, pp. 81 - 82). وكان المنافح الرائد عن الرواقية في تلك الحقبة الزمنية غيوم دو فير (Guillaume Du Vair) (1556 - 1621)، وكان كاثوليكياً معتدلاً ومولعاً بالدرس، وهو الذي صار، في ما بعد، أسقفاً لليزيو (Lisieux)، وصار كاتباً في المحكمة العليا في باريس، في عام 1584، كما وُظِّف، وبشكل واسع، رجل دين تسووياً في المراحل الأخيرة للحروب الدينية (Radouant, 1908, pp. 76, 312). وخلال فترة حصار باريس، في عام 1590، ألّف حواراً رواقياً موضوعه الاستقرار، نشر لأول مرة في عام 1594، كما ترجم إلى اللغة الإنجليزية في عام 1622 بعنوان **ترس ضد المحنة** (*A Buckler against Adversity*) (Radouant, 1908, p. 234 and n.). وكان جوستوس لِبْسيوس (Justus Lipsius) (1547 - 1606) أشهر مدافع عن النظرة ذاتها في الأراضي المنخفضة في نهاية القرن، وكان كاثوليكياً بالولادة، ترك الأراضي المنخفضة، في عام 1571 ليدرِّس في الجامعة اللوثرية في يينا (Jena)، وفي ما بعد، انتقل إلى الجامعة الكالفنية في ليدن (Leyden)، وأخيراً عاد إلى الكنيسة الكاثوليكية واستاذية اللغة اللاتينية في لوفان في أوائل التسعينيّات (1590s) (Zanta, 1914, pp. 155 - 161). كتب بحثاً رواقياً عنوانه **عن الثبات** (*On Constancy*)، في عام 1584، كما كشف نشر رسائله، بعد عامين، أنه كان قارئاً متحمساً لمونتان الذي حيّاه، في الطبعات الأخيرة **للمقالات** بوصفه له أنه الأكثر معرفة في العصر[29]. وأول بيان رئيسي عن الفلسفة السياسية الرواقية الجديدة لِبْسيوس ظهر في

(29) انظر: Zanta, 1914, pp. 158 - 159; Boase, 1935, pp. 19- 20 and Montaigne, The Essays, ed. Frame, p. 436.

كتابه **الكتب الستة في السياسة** (*Six Book of Politics*)، الذي نشر، لأول مرة، باللغة اللاتينية في عام 1589، وترجم إلى اللغة الإنجليزية بعد خمس سنوات، وأحرز رواجاً كبيراً لبعض الوقت. وهو أحد الكتب الحديثة القليلة جداً التي ذكرها مونتان ونالت موافقته، كما أنه زوّد دو فير (Du Vair) بالكثير من الأفكار الرائدة في كتابه **ترس ضد المحنة**[30].

نقطة الافتراق عند جميع هؤلاء الكتاب هي في مفهوم الحظ (Fortune) الذي شخّصوه بأسلوب إنساني نموذجي على صورة إلهة غامضة، ومتقلّبة، وخلّابة بقوتها. وتمثّل أحد الانتقادات الرئيسية لمقالات مونتان الذي وجهه الرقيب الأخلاقي البابوي، في عام 1581 في ولعه المتطرف في الاستشهاد بتلك الإلهة الوثنية (Frame, 1965, pp. 217 - 218). ولم يبدُ أن مونتان قد نظر إلى تلك الشكوى نظرة جدية، إذ تابع انشغاله ذاته - الذي خلاصته القول: إنّ «الحظ، لا الحكمة، هو ما يحكم حياة الإنسان» - في كتابه الثالث، **المقالات**، الذي نشر، لأول مرة، بعد سبع سنوات (p. 753). وبمثل ذلك كان تأكيد لبسيوس، في كتابه **السياسة** *(Politics)* على القوى التي لا تُقاوم الحظّ والمصير، على الرغم من أنه كان أحرص على مساواة تلك القوى بـ «قضاء الله» (p. 190). كما شاع الشعور نفسه بعجز الإنسان في مجابهة مصيره في بحث دو فير (Du Vair) الخاص بالمحنة، حيث استشهد بالاهتمامات المتقلّبة للحظ لشرح قيام الممالك وسقوطها، كما الأفراد من البشر (pp. 40 وما بعدها، و63 وما بعدها).

---

(30) تتحدث الدراسة الرئيسية الحديثة لدو فير (Du Vair) عن ميله لأن يكون «راغباً في أن يكون سهلاً في محاكاته للبسيوس (Lipsius)، انظر: Radouant, 1908, p. 260. وانظر أيضاً: Radouant, pp. 267 - 268 حول التأثير المزعوم لمونتان (Montaigne).

الدرس الرئيسي الذي وعظ به هؤلاء الأخلاقيون هو في الحاجة إلى الثبات في وجه تقلّبات الحظ. وقيل إن ذلك ضروري في زمن الحرب الأهلية، وهو الزمن الذي لم يكن بعيداً عن خواطره. وقد ندّد مونتان، باستمرار، بـ «زماننا البائس هذا»، الذي دفع إلى «الحروب التي تضطهد دولتنا في هذه اللحظة» (pp. 322, 547).

ابتدأ بحث دو فير في المحنة بصرخةٍ مماثلةٍ ضد «العاصفة الأسوأ من الحروب الأهلية» التي جلبت «خراب بلادنا ودمارها» (pp. 4, 5). وكطريقة لمجابهة ما دعاه لبسيوس «بحر الكوارث ذاته»، كان الردّ الذي سعوا لغرسه في العقول من نوع التحمّل الرواقي (p. 187). وذكر مونتان، أن المبادئ التي علينا تعهّدها هي «التصميم والثبات»، ودائماً «تحمّل الاضطرابات بصبر»، والتصرف «بتصميم وصبر» (pp. 30, 802). وأضاف دوفير (Du Vair) قائلاً: إن واجبنا الأساسي هو التأكّد من أنه حتى إذا كان غضبُ اللهِ «سيسنمر ضدنا، فإن علينا أن نتحمل بصبرٍ، ما تصبّه إلهة الحظ علينا» (pp. 32, 89).

لقد حملت تلك النظرة معها مجموعة مميزة من النتائج السياسية المتضمّنة، وأهمها الفكرة المفيدة أن واجب كل إنسان أن يخضع نفسه لنظام الأمور القائم، وان لا يقاوم الحكم السائد، إطلاقاً، بل القبول به، وإذا اضطره الأمر، أن يحمله بثبات. تمّ التأكيد على ناحيتين من نواحي هذا الواجب الرئيسي. أولادهما، الحاجة إلى التمسّك بشكل الدين القائم في الدولة. وقد أكّد دو فير كثيراً على هذه النتيجة، وأصدر تحذيراً لهنري الرابع قائلاً إنه من الجوهري «لوحدة رعاياه الكاملة» أن يتخلّى عن إيمانه الهيغونوتي ويعود إلى «دين الملوك الذين سبقوه» (p. 52). وكان لبسيوس منشغلاً أكثر بالحفاظ على الانسجام الديني، وهو الشرط الذي ذكره بقوة في كتابه **السياسة**، إلى درجة أنه دخل، نتيجة لذلك، في نزاعٍ جدلي غاضب مع ديرك كورنهرت (Dirck Coornhert), (1522 - 1590)، الذي اتخذ

كتابه الرئيسي المتعلق بحرية الضمير، والذي نشر لأول مرة في عام 1590، شكل هجوم على عدم تساهل لبسيوس (Lecler, II, 1960, pp. 281-285). وظل لبسيوس غير نادم، في الطبعات اللاحقة لكتابه، واستمر في المحاججة قائلاً إن عَلى الأمراء ألاّ يسمحوا إلاّ بشكلٍ واحد من العبادة داخل مناطقهم، ويجب أن يكون، دائماً، «طبقاً للتقاليد القديمة» للبلاد (p. 62). وفي حين سلّم بإمكانية السماح بالانشقاق الفردي الخاص، أحياناً، أكَّد على أنه، في حال اعتناق دين جديد بشكل عمومي، وعندما يفرض الهراطقة «عبر الاضطرابات والفتن على الآخرين أن يفعلوا مثلهم»، حينئذٍ، «تجب معاقبتهم بقسوة، ما بعدها قسوة، إذ «لا محل للرحمة» في التعامل مع ظاهرة تمزيق الطقوس التقليدية (pp. 62, 63).

غالباً ما وُجِدَ شكٌّ تعلق بما إذا كان مونتان قَبِل النتائج المحافظة المتضمَّنة في مقدماته الرواقية ذاتها. وأحد الأسباب تمثّل في أنه كان متساهلاً أكثر بالمقارنة، لا مع لبسيوس وحده، بل مع أكثر الكتّاب السياسيين معرفةً في عصره. فبودان، على سبيل المثال، أوصى باضطهاد السحرة من دون وخزٍ من ضمير، لكن مونتان كان واضحاً في مقطع جميل في مقالته **حول المقعَدين** (*Of Cripples*)، عندما عبّر عن نفوره الكلي من تلك الأعمال الوحشية (pp. 788 - 791; Monter, 1969, pp. 384 - 389). غير أن السبب الرئيسي كان في حقيقة أن مونتان غالباً ما كان يُصوَّر بأنه ريبي في أمور المعتقد الديني. وتعود هذه السمعة إلى كتابه **دفاع عن ريموند سيبوند** (*Apology for Raymond Sebond*)، الذي كان أطول مقالاته وأكثرها بيرونيّةً(*) (Pyrrhonian). كان سيبوند ثيولوجياً إسبانياً في القرن

(*) بيرون (Pyrro) فيلسوف يوناني (365 - 275 ق. م). وعرف مذهبه الفلسفي بمذهب الشك ومبدؤه الأساسي عدم إمكان المعرفة.

الخامس عشر، وقد سعى للبرهان، في كتابه **الثيولوجيا الطبيعية** (*Natural Theology*) (الذي ترجمه مونتان في (1567 - 1568)، على أن جميع حقائق المسيحية يمكن اشتقاقها من دليل الطبيعة (Popkin, 1968, p. 45). وقد اتخذ دفاع مونتان عن سيبوند ضد المنتقصين من قدره، شكلاً غريباً لافتاً مفاده التأكيد على أن العقل الإنساني أضعف من أن يتمكن من الإرشاد إلى أي شكل من أشكال اليقين. وتلك كانت النقطة التي فيها أخذ السؤال «ما أعرف؟» شعاراً له، ووصل إلى نتيجة مفادها أن «العقل لا يفعل شيئاً سوى أن يضلّ، في كل شيء، وبخاصة عندما يتدخل في ما لا يعنيه، وهو الأمور المقدّسة» (pp. 386, 393). لذا، فادعاء مونتان أنه كان يدافع عن سيبوند بدأ يبدو ساخراً، سامحاً للاعتقاد بأن قصده الأساسي زلزلة أسس المسيحية ذاتها. ذلك كان التأويل الذي رآه، أصلاً، المثقفون الأحرار (libertins erudits) في القرن السابع عشر، وماتزال أصداء الشك ذاته تسمع في عدة تعليقات حديثة[31].

ومهما يكن من أمر، فإن هناك أسباباً معقولة للقول بأن ريبيّة مونتان بإمكانية البرهان في مجال المعتقد الديني لها علاقة بتمسك مخلص كامل وتقليدي بمعتقدات الإيمان الكاثوليكي بصورة رئيسية. فهو، دائماً، كان محافظاً على الأشكال المتقدمة للدين، ومات وفقاً لطقوس الكنيسة الكاثوليكية، بحسب وصف باسكييه (Thickett, 1956b, pp. 48 - 49). وقد لا يكون هجومه على المذهب العقلي أرثوذكسياً، لكنه يظل يؤلف موقفاً ثيولوجياً معترفاً به، مشابهاً للهجوم الذي شنّه أوكام وتلامذته على التومائيين قبل ما يزيد على

(31) بوبكن (Popkin)، على سبيل المثال، يتكلم عن «لامبالاة» مونتان الواضحة بالمسيحية، ويزعم أنه «في أفضل الأحوال» لم يكن إلاّ رجلاً «متديناً تديّناً ضعيفاً» و«بدون أي تجربة أو انشغال دينيين خطيرين (Popkin, 1968, pp. 55 - 56).

القرنين. وكما وصف الحالة أحد المفسِّرين الحديثين، كان الشعور الأساسي لمونتان نحو إيمانه الديني أنه «ظل خارج منطقة الشك لأنه ظل خارج منطقة العقل» (Brown, 1963, p. 43). ولا ريب في أن مونتان كان معتقداً اعتقاداً قوياً بضرورة دعم الانسجام الديني والطقوس الدينية التقليدية - على الرغم من حقيقة أنه ظل معارضاً لجميع أشكال الاضطهاد، ولم يشجب الهيغونوتيين لمعتقداتهم الفعلية، وإنما للنتائج الاجتماعية لمحاولاتهم فرضها على الناس. وأفضل دليل على التزامه المستمر بالمثال الأعلى المشرَّف دائماً، مثال «الإيمان الواحد، والقانون الواحد، والملك الواحد» وفَّره لنا درينو (Dreano) في بحثه فكر مونتان الديني (Dreano, 1969, pp. 89 - 91). وعندما نشر مرسوم التساهل (Edict of Toleration) الذي وضعته كاثرين دو ميديتشي في كانون الثاني/يناير، عام 1562، طلبت المحكمة العليا في باريس كخطوة متحدية، أن يكون هناك تجديد لقَسَم الولاء للكنيسة الكاثوليكية. وفي ذلك الوقت كان مونتان في باريس، ولم يكتفِ بالاعتراض على المرسوم [مثل صديقه لا بوتي (La Boetie)]، بل، أيضاً، «قَبِلَ بفرح أن يقوم بواجبه لتأديه القَسَم الجديد، كما ذكر درينو (Dreano, 1969, p. 90). وهذا الموقف متَّسق كلياً مع النظرة المحافظة التي عبّر عنها مونتان في **المقالات** كلها، والتي قالت: بالحاجة للانسجام الديني وحقوق السلطات الكنسية. وأكَّد قائلاً: إنه كان سيعتبر «الأمر بغيضاً» لو تبيّن أن كتاباته احتوت على أي شيء «مضاد لقواعد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والرسل، التي بحسبها أموت، وبحسبها ولدت» (p. 229). وأكَّد على أن موقفه الخاص من النزاعات الجدلية مع الهيغونوتيين «التي على أساسها هي فرنسا في الوقت الحاضر، مثارة بالحروب الأهلية» هو أن «أفضل وأصلح موقف، وبلا شك إنه ذلك الموقف الذي يصون الديانة القديمة والحكم القديم الذي للبلاد» (p. 506). وحضَّ ناصحاً

إخوانه الكاثوليك ألاّ يتنازلوا للهيغونوتيين «حتى ولو بتنازل جزئيا، عن معتقداتهم»، وقال: إن أفضل سبيل يُسلك يجب أن يكون «بالخضوع الكامل لسلطة حكومتنا الكهنوتية» (p. 134).

كان الجانب الآخر لواجب الخضوع الرئيسي الذي أكَّد عليه الأخلاقيون الرواقيون هو الحاجة للخضوع المستمر، وفي جميع الأوقات، للسلطات القائمة، مهما كان تصريفها لوظائفها ناقصاً. وتبنّى لبسيوس نبراته القصوى من الكتاب المقدس، النبرات التي تحضّ كل فرد من أفراد الرعية بالقول: «خذ ترسك بنفسك، وليس بالسيف، بلى، أنا أقول ترسك تحمّلك المعاناة»، ذلك لأن فكرة العنف، حتى ضد الطاغية، «أمرٌ ثقيل، بلى، وهو في معظمه حظٌّ سيئ» (p. 200). ووافق دو فير على أن «لا عذر للمواطن الذي يتخلّى عن جهة القوانين والمصلحة العامة»، لأن «عليه أن يتّخذ المصلحة العامة والعدالة غاية له حيثما تكون معتمدة عليها، وعليه، في النتيجة، ألاّ يرائي في بداية الاضطرابات والفتن، ولا يوافق على أي ظلم أو يكون ضد القوانين» (pp. 123, 133 - 134, 135). غير أن أشدّ التحذيرات ضد أخطار «البدع» صدرت عن مونتان، وبخاصة في مقالته المشهورة **حول التقليد، والقانون المقبول والصعب تغييره** (*Of Custom, and not easily changing an accepted law*)، التي كتبها في زمن العصيان المسلَّح الكبير الذي قام به الهيغونوتيون في الأعوام 1572 - 1574. فقد أصرّ على القول: إن واجب كل إنسان «أن يتبع، وبصورة كلية، الأسلوب والأشكال المقبولة»، إذ إن «ذلك هو قاعدة القواعد، وقانون القوانين، العام والمفيد أن على كل إنسان أن يحافظ على قوانين المكان الذي هو مقيم فيه» وأن يعتبر «طاعة قوانين البلاد أمراً جميلاً» (p. 86). فقد امتدح لا بوتي لأنه «طَبَعَ في روحه، وبشكل لا يُمحى» الوصية القائلة «بالطاعة والخضوع، بأعلى

ما يكون من التديّن، للقوانين التي وُلد في رعايتها»، كما استشهد بأفلاطون، لجهة موافقته، وإرادته منع أي مواطن من التساؤل «عن سبب القوانين المدنية ذاتها» التي يجب احترامها كما لو أنها أوامر مقدّسة» (pp. 144, 233). وجرى تذكير مستمر لنا، أنه، على الرغم من «إمكان أن نرغب في وجود حكام مختلفين»، فإن، «علينا، على الرغم من ذلك، أن نطيع الموجودين هنا، وكان يؤكد لنا أن أعظم علامات «العدالة والمصلحة»، في الدين المسيحي، يَمْثُلُ في «توصيته الدقيقة بطاعة الحكام وصيانة الحكم» (pp. 87 - 88, 760).

في ضوء هذه الافتراضات، ليس بالأمر المفاجئ أن نجد مونتان والأخلاقيين الرواقيين الآخرين معترضين، بشدة، على أي محاولة للمصادقة على مشروعية المقاومة السياسية. وبصورة خاصة كانوا معادين للثوريين الدينيين في فرنسا والأراضي المنخفضة الذين تجرأوا على قيادة عصيان مسلَّح باسم الإيمان الجديد، كما تجرأوا على جمع تلك «البدعة» مع المطالبة بتغيير دستوري كلّي مماثل في لا دينيّته. وجميعهم ركَّز على ما دعاه مونتان أجلّ المسائل كلها، مسألة «ما إذا كان يحق، قانونياً، للإنسان أن يثور، ويحمل السلاح ضد أميره، دفاعاً عن الدين» (p. 323). وقد كشف جواب مونتان عن مقتٍ كلي للهيغونوتيين. ولم يترك لنا أدنى شك في حقيقة اشمئزازه من «نزاعاتهم الحزبية المحمومة»، ومن «تطرفاتهم وظلمهم» ومن «مشاريعهم العنفية والطموحة» (pp. 323, 775). وهو لم يأتِ على ذكر المتمسكين «بما يدعى الدين الإصلاحي» إلاّ بالسخرية، ولطالما كرَّر القول إن إيمانهم ليس إلاّ ستاراً لخيانتهم، ذلك، لأن حماستهم المتعجرفة لا تتعدى أن تكون «ميلاً للحقد والعداوة الشديدة والعنف» (p. 602, pp. 323, 467). واختتم قائلاً: حتى لو كان إخلاصهم لا يرقى إليه الشك فإن أفعالهم تظل شريرة، لأنهم كانوا «يسعون

لإقلاق وتغيير حالة حكمنا، من غير أن تشغلهم مسألة تحسينها (p. 144). وقد عبّر كل من لبسيوس ودو فير، بقوّة عما يماثل ذلك، في كتاباتهما، عن الكراهية ذاتها للثوريين الدينيين، والشك بدوافعهم. فقد كان لبسيوسْ مقتنعاً أن «الحرب الأهلية لا يمكن الشروع بها بشرف»، وأن «الغاية من حمل السلاح شرّيرة، في معظمها»، لأن قادة مثل تلك الاضطرابات «وتحت ستار المنفعة العامة، يسعى كل واحد منهم جاهداً لسلطته الخاصة» (p. 202). وكان السبب الرئيسي، عند دو فير، للأمل بأن هنري الرابع سيرتدّ سريعاً إلى الكثلكة، ماثلاً في أن ذلك وحده سيمكنه من التغلّب على «عناد الذين يطلبون تحقيق عظمتهم بالخراب العام» - (p. 53) وهذه إشارة واضحة إلى أتباع هنري الهيغونوتيين الانشقاقيين، وإلى «الأشرار الآخرين الطامحين» الذين كانوا يحاولون «قلب النظام كله، والقوانين والحكم السياسي» (p. 122).

قامت تلك الهجومات على الراديكالية الدينية على الزعم العام المفيد أن جميع الحركات الثورية في العصر مدمّرة ولا يمكن غفرانها، لذا فإن فكرة المقاومة ذاتها، مهما كان أساسها، تستحق الشجب الكامل. أما السبب الرئيسي الذي استندت إليه هذه النتيجة فهو، وبكل بساطة، ذلك الشعور بالرعب من الظواهر الوحشية وحوادث الفوضى في الحرب الأهلية (Mc Gowan, 1974, pp. 104 - 108). وكان مونتان يصرخ ضد «الحرب الوحشية» التي «مزقت فرنسا إرباً، وقسمتنا إلى أحزاب متعارضة»، ورأى في انتشار الانشقاقات الحزبية «مدرسة» خيانة، حقيقية، ولا إنسانية، ولصوصية» (pp. 502, 760, 796). ورأى لبسيوس أن «تحمّل أي نوع من العقاب» على أيدي الطغاة أفضل من التحريض «على الوحشية بمثل تلك الضخامة»، مضيفاً القول، «لا شيء أتعس، ولا شيء أحطّ» من

السماح بحدوث حرب أهلية (pp. 187, 203). وعزَّز دو فير الحجّة بتهديده الذين يشتغلون في «سمّ التحريض على العصيان والفتنة» و«كرّسوا عقولهم لخدمة عواطف أناس آخرين» بالتأكيد اليقيني على أنهم، في الأخير، سيجدون أنفسهم «بلا عذرٍ أمام الله»، تماماً، كما هم بلا عذر أمام إخوتهم المواطنين (pp. 123, 126).

أضاف مونتان إلى تأكيده على اعتقاده بالحاجة إلى الخضوع، تحذيراً نهائياً من عنده، من خطر «البدع»، وهو تحذير مشادٌ على ريبيّته العامة بقوى العقل، مما أنشأ شكلاً من المحافظة مماثلاً لمحافظة بيرك. فقد افتكر أن الهيغونوتيين أظهروا «حباً للذات ووقاحةً» مرعِبَيْن بتمسكهم العالي بآرائهم، إلى درجة، أنهم كانوا مستعدين في سبيل فرضها «أن يقضوا على السلام العام، ويدخلوا شروراً لا مهرب منها، وفساداً في الأخلاق، وما شابه من الظواهر التي تجلبها الحروب والتغييرات السياسية معها» (p. 87). أما السبب الذي جعله يعتقد بشروريّة ذلك، فكان مشاداً على شعوره بأنه «من المشكوك فيه غاية الشك أن يكون هناك نفع أوضح من تغيير قانون مقبول، من أي نوع كان، كما هو واضح حصول ضرر من زعزعته» (p. 86). وقد جعلته تلك الرؤية «مشمئزاً من البدع، بأيّ زِيٍّ كانت» وأدت به إلى الشعور «بأن أسوأ شيء وجدته في دولتنا هو عدم الاستقرار، والحقيقة المفيدة أن قوانيننا، مثل أثوابنا، لا شكل ثابتاً لها» (pp. 86, 498). وكان مقتنعاً بأن التغير السياسي المبرمج لا ينجح، لأن «صعوبة تحسين حالتنا، والخطر من إنهيار كل شيء وتحوله إلى مِزَقٍ» عظيم، لذا «لا يوجد في الشؤون العامة سبيل قديم ومستقر لا يكون أفضل من التغيير والاضطراب» (p. 497). حتى إنه افتكر أن الهيغونوتيين كانوا يعرفون ذلك في سرّهم، إذ لم يكن يظن أن «إنساناً يمكن وجوده ويكون عقله في حالة من الضعف

بحيث يمكن إقناعه، وبصورة جوهرية بأن «القضاء على الحكم، والسلطات والقوانين» يجعله يأمل «بمساعدة جمال الكلمة المقدّسة وعدالتها» (p. 798). وهكذا انتهت كلمة مونتان بما يساوي طلباً مؤداه وجوب تركنا قوانينا وحكومتنا كما وجدناهما، وعلى وجه التحديد. وبما أننا «أعجز من أن نقدر على تغيير طبيعتها المألوفة، من غير تحطيم كل شيء»، فإن الأخلاق الأساسية التي يجب إدراكها هي أن «الشرّ الأقدم والمعروف على أفضل وجه هو دائماً ما يمكن تحمّله أكثر من الشرّ الجديد وغير المجرَّب» (pp. 730, 732).

بودان والحكم المطلق

كما صار الحزب الهيغونوتي محط كراهية جميع الناس ذوي المزاج المحافظ، وجد نفسه خاضعاً لهجوم متزايد، بعد عام 1572، من عددٍ من الكتّاب السياسيين الذين كانوا، إلى ذلك الحين، راضين بتبنّي موقف فكري دستوري معتدل أو راديكالي. وكان أهم المنظِّرين الذي غيَّر رأيه، على ذلك النحو، هو جان بودان الذي أصدر كتابه **ستة كتب في المصلحة العامة** في ذروة الثورة الهيغونوتية، في عام 1576. فبعد تخلّيه عن الموقف الدستوري الذي تبنّاه في كتابه **منهج للفهم السهل للتاريخ** (*Method for the Easy Comprehension of History*)، كشف عن نفسه في كتاب **ستة كتب** مدافعاً عنيداً عن مذهب الحكم المطلق، مطالباً بعدم شرعنة جميع نظريات المقاومة، والقبول بملكيّةٍ قوية، كوسيلة وحيدة لاستعادة الوحدة السياسية والسلام.

هناك نقاط إلتقاء كثيرة بين نقطة انطلاق بودان وموقف الإنسانيين الرواقيين الذين درسناهم، ووفّر كتاب مكيافيلي **خطابات** (*Discourses*) مصدراً مشتركاً واضحاً لبعض معتقداتهم التشاؤمية.

وكان أحد افتراضات فكر بودان متمثّلاً في حسّه بالصعوبة الكبيرة في تأسيس نظام مناسب وإنسجام في كل دولة، وبضرورة ذلك، أيضاً[32]. وقد اتخذت ذروة الكتاب الثالث - المختص بالمؤسسات السياسية - صورة احتفاءٍ بالحاجة «في جميع الأمور» إلى «السعي وراء نظام ملائم ولائق، وعدم اعتبار شيء أقبح وأقذر من الفوضى والتشاجر» (p. 386). وجاء بعد ذلك مباشرة في بداية الكتاب الرابع - الذي بحث في نهوض الدول وسقوطها - شرحٌ لمسألة تأسيس نظام عدالة، والهشاشة المقابلة لأي نظام سياسي قد ننجح في تحقيقه. وقد يكون بودان شعر أنه تعلّم من التهديد الدائم للفوضى التي تنجم عن وجود دولة من تجربته الخاصة، إذ كان شاهداً على مذبحة سانت بارثولوميو، التي نجا منها بأعجوبة (Chauviré, 1914, p. 35). وقد يكون تعلّم، أيضاً، الدرس ذاته، من مكيافيلي، الذي أكّد على الميل الذي لا يقاوم عند جميع الممالك والجمهوريات للسقوط في الفساد والإنهيار، وهو ما نجده في **الكتب الستة**. ومهما يكن سبب مخاوفه، فقد كان الحاصل اعتقاداً بأن «الحالة المزدهرة» لأي دولة لا يُرجى أن تكون ذات استمرارية طويلة، ومردّ ذلك استمرار «التغيّر في الشؤون العالمية التي هي متقلّبة وغير يقينيّة» (p. 406).

انطلاقاً من هذه الرؤية التي تقول بهشاشة «النظام» وبالحاجة الكبرى للحفاظ عليه، رأى بودان أن مهمته الأيديولوجية الرئيسية في كتابه **ستة كتب** هي في أن يهاجم نظرية المقاومة الهيغونوتية ويشجبها، وهي التي توصّل إلى اعتبارها الخطر الأعظم الوحيد

(32) للاطلاع على تأكيد قوي على هذه النقطة، انظر: Greenleaf, 1973, p. 25 and Villey, 1973, p. 69.

لإمكانية إعادة تأسيس مَلَكية حسنةِ التنظيم، في فرنسا[33]. وأوضح ما تجلى شعوره بغرضه الأساسي كان في المقدّمات المبرمجة المرفقة بالطبعات المتتالية لكتابه العظيم. وقد عبّر عن رعب شديد من حقيقة أن الرعايا «يحملون السلاح ضد أمرائهم»، وأن الكتابات الفتنوية «تنشر من دون عائق، كالجمرات التي تحرق الدول»، والناس يطالبون «بأن الأمراء الذين أرسلهم القضاء الإلهي للبشر يجب إلقاؤهم خارج ممالكهم بذريعة الطغيان» (p. A71). ولطالما قال إن قصده الرئيسي من الكتابة هو الردّ على أولئك «الرجال الخطرين» الذين يحاولون، بدعوى الحرية الشعبية «أن يحرّضوا الرعايا على الثورة ضد أمرائهم الطبيعيين، فاتحين الباب للفوضى التي لا ضابط لها، والتي هي أسوأ من أقسى طغيان في العالم» (p. A70).

كان ردّ بودان على الثوريين الهيغونوتيين مباشراً، وقاطعاً: فقد أصرّ على القول أنه لا يمكن تبرير عمل مقاومة عامة يقوم به مواطن ضد حاكم شرعي. وقد وردت هذه الفكرة، وبشكل رئيسي، في سياق بحث أنماط مختلفة من الحكم في بداية الكتاب الثاني. فبعد تمييزه (p. 200) بين ثلاثة أشكال من الملكية - وهي «الملكي»، و«اللوردي» و«الطغياني» - تابع بودان الكلام، في الفصل الخامس، متسائلاً «عما إذا كان العنف ضد الطاغية مشروعاً» (p. 218). فذكر، مشيراً مباشرة إلى كتابات الهيغونوتيين الثورية، أن عدداً من الكتب، قد «طُبع ونُشر» حديثاً، ادّعى أصحابها «أنه يمكن للرعايا أن يحملوا

---

(33) إن الفكرة المفيدة أن كتاب **ستة كتب** «لا يمكن فهمه فهماً كاملاً إلاّ كرد فعلٍ على الخطر البادي من المذهب الدستوري الجديد» للهيغونوتيين، بعد عام 1572، تمّتْ مناقشتها مناقشة مقنعة، حديثاً، في: Salmon, 1973, pp. 361, 364، وفي Franklin, 1973 اللذين ظهر فيهما الاستشهاد، أعلاه، في الصفحة viii انظر أيضاً: ص 50 و93. وتحليلي مدينٌ كثيراً لهذين الشرحين القيمين.

السلاح ضد أميرهم»، في أي حالة طغيان، ويمكنهم «إزاحته من الطريق»، باسم المصلحة العامة (p. 224). فشجب كل ذلك الكلام بقوة عظيمة، قائلاً إنه لا يمكن أن يكون قانونياً «أن يحاول أي أحد من الرعايا بمفرده، أو جميع الرعايا بكليتهم، أي شيء، بحجة الواقع أو العدالة ضد شرف، وحياة وكرامة الحاكم، حتى ولو إرتكب كل الشرور، وعدم التقوى، والوحشية التي يمكن الكلام عنها» (p. 222). وأضاف قائلاً: «إذا فكر أي إنسان بفكرةٍ تدعو «للخروج على أميره الحاكم»، فإنه «يستحق الموت»، حتى ولو لم «يحاول شيئاً»، (p. 222). واختتم بالاستشهاد بملاحظة شيشرون والموافقة عليها، وهي التي تفيد أن لا سبب يمكن أن يكون «عادلاً أو كافياً لنا لحمل السلاح ضد بلادنا» (p. 225).

حالما صارت تلك العقيدة مثبَّتة، صار بودان قادراً على أن يكون ليبرالياً في أطراف نظريته، لذا تابع مجيزاً تعديلين. فبما أنه كان حاصراً بحثه في الحكم المشروع، فقد سلّم بالقول إنه إذا كان الحاكم طاغية من طراز (ex defectu tituli) ـ بمعنى أن يكون مغتصباً للحكم - فيمكن «ذبحه قانونياً» من قِبَل «الشعب كله، أو أي واحد من أفراده» (p. 219). أما تعديله الآخر والأقل إنطباقاً على العرف، فهذا منطقه بما أنه كان يبحث في العلاقة بين المواطن وحاكمه، ليس إلاّ، فقد أجاز القول بإمكانية المقاومة المشروعة للحاكم الطاغية، عن طريق تدخّل أمير من الخارج. وهو لم يعتقد، وحسب، «بمشروعية عمل أي غريب يقتل طاغية»، بل إنه لمدهش - كما وافق غروتيوس، في ما بعد - أن يغزو «أمير شجاع ومستحق» أراضي مثل ذلك الحاكم «للدفاع عن شرف، وممتلكات، وأرواح الذين اضطُهِدوا ظلماً من قِبَل الأقوى منهم» (pp. 220 - 221).

لقد أصرّ بودان بقوة على عدم السماح لهذين الاستثناءين أن

يضعفا حجّته الأساسية. وعندما سعى الكالفنيون الراديكاليون إلى استغلال فكرته الخاصة بدور الأمراء المحرِّرين [وهي الحجة التي تكررت في كراسات ثورية عدة في السبعينيّات (1570s)]، نشر بودان كتاب **دفاع** (*Apology*)، كرر فيه النتائج المطلقة التي كان قد توصّل إليها، شاجباً بعنف أي ادعى أنه قصد تشجيع غزو أجنبي لفرنسا (Franklin, 1973, p. 95 and n.). واستمر في مجابهته للهيغونوتيين بالقول: «ليس قانونياً أن يقتل الإنسان حاكمه، ليس هذا وحده، وإنما ثورته ضد الحاكم غير مشروعة، من دون وصية من الله خاصة ويقينيّة» (p. 244). وأضاف قائلاً: بلا براعة، إن على جميع البروتستانتيين أن يعتبروا أنفسهم ملزمين بالقبول بالعقيدة ذاتها، لأن لوثر وكالفن هما اللذان أعلناها. وأكّد قائلاً - ومخطئاً - على أنه عندما سأل الأمراء الألمان لوثر ما إذا كان مشروعاً لهم أن يقاوموا الإمبراطور، فإنه «أخبرهم، بصراحة، أن الأمر غير مشروع، مهما كان الزعم بوجود طغيان أو عدم تقوى» (p. 225). ونفى حق المقاومة للسلطات «القضائية ذات السلطة» على الملك الذي سمح به كالفن، مشيراً إلى أنه لم يقلْ سوى أنه «يمكنهم» المقاومة، وأضاف قائلاً إنه لم يقصد أن يكون ذلك أيضاً «مشروعاً في مَلَكيّة صحيحة» (p. 225).

وهكذا يقودنا هجوم بودان على نظرية وممارسة الثورة الهيغونوتية إلى صميم العقائد الإيجابية المذكورة في كتاب **ستة كتب**، لأنه يؤدي بنا إلى بحث السيادة التي يَعدّها «النقطة الرئيسية والضرورية لفهم طبيعة الدولة». وقد قبل بودان بأنه إذا كان الحاكم «ليس بذي سيادة مطلقة»، فهناك لا يوجد «شك في أنه مشروع» لرعاياه أن يقاوموه، وأن «يعملوا ضد الطاغية بذريعة العدالة» (p. 221). وثبّت فكرته قائلاً: بما أن هدف الحكم الأساسي هو تأمين

«النظام»، لا الحرية، فإن أي عمل مقاوم يقوم به أحد الرعايا ضد حاكمه يجب اعتباره غير قانوني، باسم محاولة الحفاظ على البنية الهشّة للحكم. وهكذا، قاده منطق التزامه الأيديولوجي الخاص به إلى القول: إنه، في أي مجتمع سياسي، يجب أن يكون هناك حاكم ذو سيادة ويكون مطلقاً، بمعنى أنه يَحْكُم ولا يُحْكَم، أبداً، وبالتالي لا يمكن الاعتراض عليه ويكون الاعتراض قانونياً، من قِبَل أيٍّ من رعاياه. وهذه النتيجة بكاملها مذكورة في الكتاب الأول، الفصل الثامن، الذي عنوانه **حول السيادة** (*Of Sovereignty*)[34]. بدأ بودان بتعريف السيادة بأنها «السلطة الأعلى، والمطلقة، والدائمة على المواطنين والرعايا في الدولة» (p. 84). وبعد ذلك مضى إلى التوضيح بقوله: إنه عنى بوصفه الحاكم ذا السيادة بأنه «مطلق»، إنه، حتى إذا كانت أوامره غير «عادلة وشريفة» فسيظل «إنتهاك قوانين الأمير»، من قِبَل أحد الرعايا، غير قانوني، أو الاعتراض عليه «بحجة الشرف أو العدالة» (p. 105). فالحاكم السيّد هو، وبالتعريف، ذو حصانة ضد المقاومة القانونية، لأن الشخص «الذي في يده السيادة» مطلوب منه «أن لا يقدم حساباً لأحد سوى الله وحده» (p. 86). وهكذا وضع الأساس كاملاً لكتاب هوبز اللاحق، كتاب **الحاكم المطلق**[*] (*Leviathan*) بوصفه «إلهاً أخلاقياً» الذي نحن «مدينون له، وبرعاية الله الباقي، بسلامنا ودفاعنا» (p. 227).

---

(34) ص 84. وكما أكّد سالمون، هناك شعور بأن نظرية السيادة عند بودان هي فكرة ظرفية (thèse de circonstance)، انظر: Salmon, 1973, pp. 3 -8.

(*) استخدم هوبز استعارة (Leviathan) التي تعني الوحش البحري الهائل الذي يسيطر على جميع الكائنات البحرية، وذلك للتدليل على حاجة المرحلة الانتقالية الفوضوية البريطانية في زمانه إلى حاكم مطلق الصلاحية، قوله القول وفعله الفعل، مثل ذلك الوحش البحري، وكلُّ ذلك يؤلّف جوهر نظريته في العقد الاجتماعي وهو مبادلة حرية البشر بأمنهم.

هناك الكثير في حجة بودان في ذلك الفصل الرئيسي من ذكريات الكتاب السياسيين القانونيين (legists) الذين سبق أن درسناهم. لذا، لن يكون وصفنا لكتاب **ستة كتب**، مضللاً إذا قلنا إنها مثّلت استمراراً وتطويراً للآراء المطلقة التي قدّمها أولئك المنظّرون، من أمثال شاسينوز، وبخاصة دو مولان، وقد استشهد بكليهما، مع الموافقة، في مقدّمة كتاب **المنهج** (*Method*)، كما حصل تهليل لدو مولان في **ستة كتب**، بوصفه أحد «أمراء علم القانون» و«زينة جميع المحامين»[35]. ومع أن بودان قد تأثراً واضحاً بأولئك البارتولوسيين الجدد (neo - Bartolists)، تظل هناك نقطتان يمكن أن يقال: إنه فيهما نقل أساس حجتهم وعزّزها، وبذلك وفّر مشروعيةً جديدة وأقوى للدولة المطلقة الناشئة. أولاهما هي أنه لم يتعامل مع عقيدة عدم المقاومة بوصفها نتيجة تحليلية لمفهوم السيادة، بل مضى إلى التعامل مع فكرة السيادة المطلقة بوصفها نتيجة تحليلية لمفهوم الدولة[36]. وهذا هو ما شكّل تحوّلاً حاسماً في تطوّر الفكر السياسي المطلق. وكما كنا رأينا، انطلق تحليل القانونيين للسلطة العليا من وضع قائمة بسلسلة من «علامات» السيادة التي إذا ما جمعت يمكن أن يُقال: إنها تعطي فكرة عن الحكم المطلق. صحيح أن بودان أبقى في كتاب **ستة كتب**، فصلاً تقليدياً عدّد فيه تسعاً من «العلاقات الحقيقية للسيادة»، المشابهة، هي - سلطة التشريع، وقرار الحرب والسلم، وتعيين حكام من مرتبة عالية، والاستماع إلى الاستئنافات النهائية، ومنح العفو، وتلقّي البيعة، وسكّ العملة، وتنظيم الأوزان والمقاييس وفرض الضرائب (pp. 159

---

(35) انظر: Bodin, *Method*, p. 5 and *Six Books*, pp. A71, 108.

(36) للاطلاع على طريقة وضع النقطة بهذا الشكل، انظر: Church, 1941, p. 226 and Franklin, 1973, pp. 23, 93.

(177 -. غير أن الافتراض الحاكم في الفصل الخاص بالسيادة هو أن فكرة السموّ في الدولة لا يمكن شرحها ببساطة عبر البحث في طريقة نشوء تلك الفسيفساء من الحقوق في سياق التطور التاريخي. وقد بدأ بودان بالتأكيد على أن المقاربة الصحيحة يجب، بدلاً من ذلك، أن تتألف من السعي إلى تعريف «ما هي الجلالة أو السيادة»، عبر التفكير في مفاهيم الدولة، والسموّ السياسي في حدّ ذاتهما (p. 84). وتباهى بأنه، إلى ذلك الزمان، لم ينجح «محامٍ أو فيلسوفٌ سياسي» في أن يقدم مثل ذلك التعريف، وأنه هو نفسه قد نجح في القيام بالمهمّة (p. 84). فقد ادّعى أنه سبق له أن قال إن الدولة يجب أن تُعَرَّف بأنها «الحكم القانوني لأسر كثيرة» بواسطة «سلطة عليا ودائمة» (p. 1; p. 84). فهو، بذلك، أوجب أن يكون مفهوم السيادة دالاً على مثل تلك «السلطة العليا، والمطلقة، والدائمة، على المواطنين». واستنتج، بعد ذلك، أن شكل السلطة المطلقة التي لا تخضع للحساب، والتي ربطها بفكرة السيادة، يجب، وبفضل التعريف، أن تُمارس من قِبَل فردٍ محدّد، أو مجموعة محدّدة ضمن جماعة توصف وصفاً صحيحاً بأنها الدولة (p. 84).

أدّت هذه المقاربة الجديدة، بدورها، إلى أن يرفض بودان نماذج أشكال الحكم التقليدية التي ظل القانونيون موافقين عليها. وقد حصل تناول هذه النقطة في بداية الكتاب الثاني، في الفصل الذي عنوانه **أنواع الدول** (*Sorts of Commonwealth*) (p. 183) واستشهد ببوليبيوس (Polybius) باعتباره الناشر لفكرة وجوب سبعة نماذج مختلفة من الدول: ثلاثة نماذج «جديرة بالمديح» (وهي الملكية، والأرستقراطية والديمقراطية)، وثلاثة نماذج «ذات عيوب»، و«النموذج السابع مؤلف من مزيج من النماذج الثلاثة الأولى (p. 184). وذكر بودان أن عدداً من أهل العلم الحديثين وافق على هذا

التحليل، وبخاصة بقولهم إن «الدولة المزيج» هي أفضلها (p. 184). وبعد ذلك أكَّد على القول إن أولئك الخبراء الثقات قد «أخطأوا، وخُدِعوا»، جميعهم، بقبولهم تلك النتيجة (p. 184). فقد سبق له أن أكّد على أن «سلطة السيادة العليا والدائمة يجب، بالتعريف، أن يمسك بها فرد محدّد، أو مجموعة محدّدة داخل الدولة. وهذا معناه أن الطريقة الوحيدة لتصنيف أشكال الحكم يجب أن تكون على أساس عدد الأشخاص الذين يقال إنهم يمسكون بالسيادة. وهذا يعني، بدوره، إمكان وجود «ثلاث حالات أو أصناف من الدولة» نعني: الملكية، أو الأرستقراطية، أو الديمقراطية - بحسب ما تكون السيادة في يد مواطن واحد أو مجموعة قليلة من المواطنين أو جميع المواطنين (p. 184). وهكذا اعتبرت «الدولة المزيج» «مستحيلة». واختتم بودان بأن بيّن أن جميع الأمثلة المزعومة يمكن اختزالها في الأنظمة الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية (pp. 184 - 185).

تمثّلت السِّمة الجديدة الثانية في تحليل بودان في رأيه أن السيادة يجب أن تكون، وبشكل أساسي، تشريعية بطابعها. وهذه أيضاً مثَّلت افتراقاً حاسماً عن الحجج السابقة للقانونيين الذين مالوا إلى النظر إلى الحاكم على أنه قاضٍ بصورة جوهرية، و«العلاقة» البارزة لسيادته هي في حقه في تعيين جميع الحكام الآخرين. وكما سبق لنا أن رأينا، كان ذلك هو موقف بودان عندما نشر كتاب **المنهج** في عام 1566. وعندما أكمل وضع كتابه **ستة كتب**، بعد عقد من الزمان، توصل إلى النتيجة القانونية الوضعية الحديثة المفيدة أن أعلى «علاقة» (وبمعنى ما الوحيدة) للسيادة يجب أن تكون في «وضع القوانين للرعايا عموماً من غير طلب موافقتهم» (p. 98). وقد تمّ شرح هذه النقطة في الفصل الذي عنوانه **العلامات الحقيقية للسيادة** (*The True marks of sovereignty*) (p. 153) فبدأ بودان

بالقول، وفي إشارة واضحة إلى القانونيين، أنه حتى أولئك الذين «كتبوا أفضل كتابة» عن فكرة الدولة لم «يبيّنوا هذه النقطة» بشكل صحيح (p. 153). ومضى، بعد ذلك ليكرِّر القول أن «العلامة الأولى والرئيسية للأمير صاحب السيادة» - العلامة التي تشمل جميع العلامات الأخرى بوصفها مظاهر أو نتائج لها - يجب أن تكون سلطة» وضع القوانين لجميع رعاياه» من غير أن يطلب موافقة «أي جهة أخرى أعلى منه، أو مساوية له، أو أدنى منه» (p. 159).

يتضمن هذا الرأي رفضاً للمعتقد الأرثوذكسي الذي ما يزال القانونيون يصادقون عليه، وبمقدار كبير ومفاده: بما أن الحاكم هو قاضٍ، جوهرياً، فإن وظيفته الأساسية يجب أن تكون دعماً لحسّ العدالة المجسَّد في قوانين الدولة وتقاليدها. وحاجج بودان قائلاً إنه بدلاً من ذلك يجب تعريف القانون الوضعي «من غير زيادة» بأنه «حكم الحاكم صاحب السيادة لرعاياه جميعهم». وهكذا، أصرّ على القول، وبوضوح عصري، إن «قوانين الأمير ذي السيادة لا تعتمد على شيء سوى إرادته الصالحة الصريحة، على الرغم من أنها قائمة على أسباب معقولة وواضحة» (pp. 92, 156). وأخيراً، أكَّد على أن ذلك، بدوره، معناه وجوب أن يكون أي حاكم ذي سيادة، وبالتعريف، حراً وغير مقيد بواجبات قانونية (legibus solutus) - «معفىً» كلياً من أي واجب بالالتزام بقوانين الدولة الوضعية (p. 91). ومن المؤكد أنه يجب أن يكون «معفياً من قوانين أسلافه»، إذ ستكون سيادته، عندئذٍ، منتهكة (p. 91). كما أنه لا يمكن «أن يكون خاضعاً لقوانينه»، إذ «لا يوجد واجب ينشأ من إرادة من يعد به» (p. 92).

بقي علينا أن نسأل عما فعل بودان لكي يبرّر نتيجته المفيدة وجوب وجود شكل من السيادة التشريعية المطلقة، وغير القابلة

للمقاومة، في جهة محدّدة، في كل دولة حقيقية، وأن ذلك الوجوب هو بالتعريف ذاته. ونقع على الجواب نقع عليه في النظر في تطبيقه التقنيّات الإنسانية على دراسة القانون العام. فبدأ بتناول النقد الإنساني للعلم القانوني البارتولوسي الذي سبق أن تبنته النظريات الدستورية في الستينيّات (1560s). أمّا الرواية التقليدية التي قالت إن بودان عارض تلك التطورات، وانحاز إلى ردّ فعل القوى البارتوليسية، عندما كان يدرِّس القانون في تولوز، في عام 1554، فقد تبيّن أنها «خرافة أكيدة» (Mesnard, 1950, p. 44). وعندما بدأ بتدريبه القانوني، في أواخر الأربعينيّات (1540s)، كان أنصار طريقة التدريس الفرنسية قد أحرزوا نصراً في تولوز. والواضح من كتابات بودان نفسه أنه قَبِلَ النتائج التي توصلوا إليها. فقد رأى أن القانون الروماني ليس شروحاً مكتوبة (ratio scripta)، بل هو، وببساطة، مجموعة القوانين الخاصة بمجتمع قديم معين، تحتاج الشرح وفقاً لتقنيّات الإنسانيين التاريخية والفيلولوجيّة المتميزة. وكما أوضحت مقدّمة كتاب **المنهج** إزدرى بالمحاولة البارتولوسية «لتأسيس مبادئ التشريع العالمي انطلاقاً من المراسيم الرومانية»، واعتبر أي مسعى لتأسيس علم القانون على «تشريع دولة واحدة» لن يكون إلاّ مسعىً «منافياً للعقل» (p. 2).

وخلال الستينيّات (1560s)، وبعد أن ترك بودان الدراسة الأكاديمية للقانون، للتمرّن كمحام في باريس، بدأ يشعر (بحسب قوله في مقدّمة كتاب **المنهج**) بأنّ القانونيين الإنسانيين مالوا إلى الصيرورة طائفةً منعزلةً كلياً، وأخفقوا، نتيجة لذلك، في أن يتقدموا بما فيه الكفاية في سبيل إصلاح العلم القانوني. فبتركيزهم على تصحيح المفارقات التاريخية في الفهم البارتولوسي للقانون الروماني، أجازوا لأنفسهم الانحراف، واستحوذت عليهم الدقائق والتفاصيل التاريخية والفيلولوجية (Kelley, 1973b, p. 133). وقيل إن أسوأ

المسيئين كان كوجاس، الذي هوجم، ضمنياً، في مقدّمة كتاب **المنهج** بوصفه قائد أولئك «الذين يفضّلون النظر إليهم بوصفهم علماء في قواعد اللغة لا قانونيين»، وقد شُجب بالاسم في ما بعد في مقدّمة عام 1578 لكتاب **ستة كتب** لانشغاله «بنزاعات جدلية على طريقة تلميذ المدرسة، حول الكلمات والأمور التافهة»[37]. ورأى بودان، أن تلك الانشغالات «بكميات المقاطع» جعلت الإنسانيين يهملون مهمتين إضافيتين، كلتاهما أساسي، لإنشاء علم سياسي وقانوني حقيقي[38]. المهمة الأولى هي أن تقنيّات الإنسانيين يجب ألاّ يقتصر تطبيقها على دراسة روما القديمة، بل، على كل نظام قانوني معروف آخر، والفكرة من وراء ذلك هي «جمع الأطر القانونية لجميع الدول ومقارنتها». أما المهمة الجوهرية الأخرى: فهي في الانخراط في بحث واسع «في تقاليد الشعوب»، في جميع الممالك والجمهوريات الشهيرة، بقصد التحليل المقارن «لبدايات، ونموّ، وأحوال، وتغيّرات، وانحدار جميع الدول»[39].

يتطلب تنفيذ هذا المشروع الإضافي وذي الطموح الواسع، بحسب بودان، القيام الفوري بعمل برنامج ذي جزئين، ففي المقام الأول، لا بدّ من جمع كل المعطيات ذات الصلة. وهنا، تكلم بودان، في مقدّمة كتاب **المنهج** عن الحاجة لمعرفة القوانين والبُنى الاجتماعية لبلاد فارس القديمة، واليونان، ومصر، وروما، ودولة اليهود، وكذلك إسبانيا الحديثة، وإنجلترا، وإيطاليا، وألمانيا، وتركيا، وفرنسا

(37) انظر: Bodin, *Method,* p. 7 and *Six Books,* p. A71.

(38) ببحث هذه السّمات الخاصة بمنهجية بودان وعلاقاتها بفكرة السياسي، أنا مدين، وبعمق، لكيلي (Kelley, 1973b) وبخاصة، فرانكلين Franklin, 1973.

(39) للاطلاع على هذه الآراء، انظر: مقدّمة بودان لكتاب **المنهج** (*Method*)، ص2 و8.

(p. 3). وعندما وصل إلى زمن نشره كتابه **ستة كتب**، بعد عقدٍ من الزمان، تبين أنه أتمّ، وبمقدار كبير، القيام بتلك القراءة البطولية. والتمرين الحيوي الثاني - الذي تشكّى بودان من أنه لم يحاوله - هو «ترتيب الأشياء في نظام صحيح، وشكل مصقول» بدءاً من «الأنماط الرئيسية والتقسيمات» الخاصة بالقانون، ذهاباً إلى تأسيس «مسلّمات يقوم عليها النظام كله»، وإنتهاءً بمجموعةٍ من التعريفات والقواعد (pp. 1-3). والواضح أنه عندما راح يخطط لتنظيم كتاب **ستة كتب**، تمّ تنفيذ هذه المهمّة الإضافية، أيضاً، وبحسب ما يرغب، على الأقل. ولا ريب في أن بودان غالباً ما كان يتعرض لهجوم بسبب عرضه حجّته بـ «فوضى» كاملة و«بلا نظام»[40]. غير أن المشكوك فيه أن تكون مثل تلك الآراء مُشادةً على إخفاق في فهم مبادئ التنصيف المعمول بها، فعلياً، في كتاب **ستة كتب**. وإذا قارنا الكتاب بقوانين منطق راموس التي ليست أرسطوطاليسية، مبتدئين، وفقاً لنصيحة راموس، بتعريف المنطقة التي ستُدرس، والمضيّ إلى تفريع كل موضوع إلى أقسام فرعية، على التوالي، فإننا سنكتشف أن النصف الأول من كتاب **ستة كتب** منظّم بمقولات راموس، مثل مقولة «الإبداع»، وبعدها «الترتيب» أو الـــرأي (Duhamel, 1948 - 1949, pp. 163 - 171; McRae, 1955, p. 319). فالكتاب الأول يُحدِّد القضية التي ستدرس - أي منظومات من الأوامر- ويقسم الموضوع إلى أنظمة خاصة (الأسرة) وأنظمة عامة (الدولة). ويمضي الكتاب الثاني إلى تقسيم فكرة الدولة إلى جميع أشكالها الممكنة، ويقسم الكتاب الثالث تنظيمها الداخلي إلى جميع أجزائه المكوِّنة. وننتهي «بتنظيم المواطنين»، الذين يؤلفون الوحدات الأخيرة التي فيها يمكن تحليل مادة العلم السياسي.

---

(40) هذا ينطبق على التعليقات الأقدم. وللاطلاع على الآراء المذكورة، أعلاه، انظر: Chauviré, 1914, p. 487 and Allen, 1957, p. 404.

هذا البرنامج المؤلف من جمع المعطيات والترتيب المنطقي يحكمه غرضان «علميان» متمايزان، تحقيقهما يعني - بحسب وصف بودان نفسه - إلى إنشاء علم سياسي حقيقي. الأول يَمْثُلُ في محاولة توفير شرح ذي أساس استقرائي لجميع المتغيّرات التي، وإن لم تكن تحت سيطرة الإنسان، يمكن إظهار أنها تؤثر على مصير الدول، فهي بالتالي، «ذات وزن وأهمية في أفضل تقييم للتشريع»[41]. فما نجح بودان في توفيره، في النتيجة، هو تحليل المفهوم الإنساني للحظ: لقد نظر في الأسباب الطبيعية والخفيّة لنشوء الدول، وازدهارها، وانحدارها، بهدف جعل كل مشرِّع حسّاساً بالكوابح الخاصة التي هو مضطر أن يعمل في ظلها، مما يمكّنه من إنتاج أنسب القوانين لدولته. والحاصل في الكتابين الرابع والخامس عبارة عن نظرة عامة إلى الظواهر الطبيعية (naturels) التي تشرح تأثير النجوم وبعض الأعداد السريّة الخاصة بحظوظ الدول، وكان اختتامه بحثاً في مناخ الإقليم كسببٍ للتقاليد، والأديان والبُنى الاجتماعية المتغيرة الموجودة في المناطق المناخية المختلفة للعالم المتمّدن. ولقد قيل، أحياناً، إن أول بحث منظم عن تأثير الأسباب الطبيعية، أنجزه مونتسكيو (Montesquieu)، وأن «كل درس للقانون التاريخي بدأ من كتاب **روح القوانين** (*L' Esprit des Lois*) (Martin, 1962, p, 152). غير أن هذا الكلام يغفل المقدار الذي استفاده مونتسكيو من التقليد التحليلي الموجود وهو التقليد الذي كان قد تأسس في الزمن الذي كتب فيه بودان، والذي طوّره بودان إلى حدّ من المصقوليّة والكمال لم يتجاوزه مونتسكيو نفسه.

كان الغرض «العلمي» الآخر لبودان متعارضاً تعارضاً كاملاً مع

(41) انظر: مقدّمة بودان لكتاب **المنهج**، ص 8.

مقالة النسبيّة الأخلاقية هذه. فقد رمى إلى الكشف - بحسب طريقة باريتو - عن البقايا التي تقع في أساس التنوّع السطحي للترتيبات القانونية والسياسية، أي الأساس العميق الذي رأى أنه من الممكن الكشف عنه عن طريق بحث تاريخي شامل ومقارن وملائم في كل دولة معروفة. وبما أنه اعتقد، كما أكّد في مقدّمة كتابه المنهج، أن «أفضل جزء من التاريخ العالمي مايزال مخفياً في التاريخ»، فقد رأى أنه من الممكن تحديد، بطريقة استقرائية، نوع القوانين الذي تحتاجه أي دولة عن طريق دراسة أنواع القوانين التي كانت عند جميع الدول الناجحة، في جميع الأوقات. فكان قصده الأخير من السعي إلى «جمع ومقارنة الأطر القانونية لجميع الدول» هو المعرفة «العلمية» بمحتويات «القانون العام المشترك بين جميع الأمم»، وبالتالي، الكشف عن السِّمات التي يجب على أي نظام قانوني مقبول أن يحتوي عليها من افتراضياً (ex hypothesi) (p. 2) .

هذه الافتراضات تنفع للدلالة عن سبب اعتقاد بودان أنه نجح في تقديم برهان على رأيه الرئيسي الموجود في كتاب **ستة كتب**، والمفيد وجوب وجود سلطة سيادية منيعة ومطلقة، وفقاً للتعريف، في كل دولة قابلة للحياة. وبحسب أبحاثه السوسيولوجية والتاريخية، فإن وجود مثل هذه السلطة سِمَةٌ مركزية، كما يقول لنا، للأنظمة القانونية «لفرنسا، وإسبانيا، وإنجلترا، اسكوتلاندا، وتركيا، وموسكوفيا (Moscovy)، وترتاريا (Tartary)، وبلاد فارس (Persia) والحبشة (Ethiopia)، والهند وإلى حدّ ما، جميع ممالك إفريقيا وآسيا» (p. 222). ووفقاً للمنهجية التي نظمت أبحاثه، فإن وضع مثل هذا الرأي في مثل هذه الدرجة من الكثافة التجريبية معناه القول: أن التجسيد المضبوط لهذا النوع من السلطة، في أي مجتمع سياسي، يجب أن يكون شرطاً ضرورياً لاعتباره دولةً حقيقية.

مع تأسيس بودان للسِّمةِ المركزية لنظامه السياسي، صار مفهومه للسيادة محط نزاع جدلي كبير في أوساط شارحي كتابه **ستة كتب**، وكانت المسألة تتعلق بتحديد المدى الذي قصده من قوله، إن سلطات الحاكم غير محدودة، إطلاقاً. وكان الإجماع في أوساط الشرّاح الأوائل، وبحسب وصف غيركي، مفيداً أن بودان «ألغى كلياً فكرة الدولة الدستورية»[42]. وعلى كل حال، هناك مسألة قابلة للجدل، وهي: إذا قاربنا تحليل بودان بالضوابط التقليدية، نعني التنظيم القانوني، الدين والعدالة، سنجد أن عدداً من العناصر المهمة لهذه الضوابط على الحكم المطلق قد استُبقي، وعن دراية[43].

وكما حصل في كتابات القانونيين الأوائل، هناك مظهر لقيد التنظيم القانوني ظلَّ في كتاب **ستة كتب**. (هذا هو الكابح *Leges*) (*Imperii*، أي القانونان الفرنسيان الأساسيان «اللذان يتعلقان بدولة المملكة والتأسيس على هذا المصدر» بطريقة «لا تُمَكِّن الأمير من التحلل منهما» (p. 95). الأول هو القانون الصالي (Salic Law)، الذي يضمن تولّي الذكور للعرش، وهو الذي دافع عنه بودان في الكتاب السادس فضلاً عن رأي نوكس (Knox) المفيد أن «حكم النساء وحكومتهن هما وبصورة مباشرة، ضد قانون الطبيعة» ;p. 746)

(42) انظر: Gierke, 1939, p. 158، وللاطلاع على رأي مماثل، انظر: Hearnshaw, 1924, pp. 124 - 125، والمراجع العديدة التي استشهد بها في: Lewis, 1968, p. 214.

(43) الاتجاه عند أكثر المفسرين الحديثين هو نحو القول بأن المدى الذي قصده بودان من أن تكون عقيدته تأكيداً لسيادة مطلقة وغير محدودة. قد بولغ به، تقليدياً. انظر على سبيل المثال: Shepard, 1930, pp. 585, 588 - 589، وحديثاً الأبحاث في Giesey, 1973, p. 180, Salmon, 1973, Franklin, 1973. وعلى كل حال نقول إن هذه الشروح مالت إلى التركيز على الدليل الداخلي لصالح التأويل الدستوري لفكر بودان وضدّه، لا على توظيف المقاربة التي حاولت أن أتبعها، هنا، أعني استذكار الحدود التقليدية على فكرة السيادة المطلقة، وجعلها علامة بها يمكن قياس عقيدة بودان.

(pp. 753 - 754). والقانون الآخر يقضي بأن تتمتع الملكية المطلقة «باستعمال» مقاطعة المملكة لا امتلاكها (p. 653). وهذا يعني، بدوره، أن «جميع الملوك والدول قد قبل بقانون عام وثابت» وهو أن الأراضي الممنوحة للحاكم ذي سيادة لكي يتمكّن من «العيش مستقلاً» لا يمكن، قانونياً، أن تُرهن، أو تُنقل أو تُباع، لأنها تمثِّل جزءاً من «مصادر الدخل العام». لذا، يجب أن تكون «مقدَّسة، وغير قابلة لأن تنقل ملكيتها» (p. 651).

حصل إدّعاء، أحياناً، مفاده أن تلك المعالجة القانونية الخاصة بنقل ملكية ممتلكات الدولة تمثِّل اضطراباً في نظرية السيادة عند بودان (Sabine, 1963, p. 408). غير أن بودان كان حريصاً على التأكيد أن القصد من منع نقل الملكية، هو أن يكون جزءاً من تعريفه السيادة. فقد وافق على وجوب منح الحاكم ذي السيادة وسائل الحكم المادية. ثم قال إن تلك الوسائل يجب أن تُحدّد له على شكل منحة خاصة، لأنه عاجز عن أن يحوزها بنفسه. فاستناداً إلى هذه الافتراضات، لا وجود لاضطراب في الاستنتاج المفيد أن الحاكم ذا السيادة المطلقة لا يستطيع أن ينقل ملكية، أي ملكية أعطيت له بتلك الطريقة. وبما أن المقاطعة أُلحقت بالسيادة وليس بالحاكم السيِّد، فقد ظلت تحتفظ بصفة مصدر عام للدخل، ولم تصرْ، إطلاقاً، ملكية خاصة للحاكم صاحب السيادة نفسه. وبما أن هذا مؤدّاه أن المالك الحقيقي للمقاطعة يجب أن يكون وفي جميع الأوقات الدولة، وليس حاكمها، فليس هناك تناقض في الاستنتاج أن الحاكم ذا الحكم المطلق لا يملك الحق في نقل الملكية، كما ليس له الحق في التصرف بأي قطعة مما يملكه رعاياه (Burns, 1959, p. 176).

وكما استبقى بودان هذه الناحية من قيد التنظيم القانوني، تابع تأكيده على السِّمة الحاسمة للقيدين المترابطين، نعني الدين والعدالة

فقال، إنه، على الرغم من أن شكل القوانين الوضعية لا يتعدى الإرادة المعلنة للحاكم ذي السيادة، فإن محتوياتها يجب أن تظل، في جميع الأوقات، منسجمة مع إملاءات العدالة الطبيعية (Lewis, 1968, p. 215). وينتج عن ذلك وجوب تقييد الحاكم ذي السيادة بقانون حقيقي في كل أفعاله العامة، إذ إنه ملزم بأن يعتبر قوانين الطبيعة ونواميس الله مرشديه الرئيسيين لدعم نظام العدالة الطبيعية(44). تمّ الإعلان عن هذا التحديد الحاسم لإرادة الحاكم ذي السيادة، بتأكيد كبير، في الفصل الذي عنوانه **حول السيادة**. فالقول إن الحاكم ذا السلطة المطلقة «متحرر من جميع القوانين» لا يشمل شيئاً عن «نواميس الله والطبيعة»، لأن «جميع الأمراء والشعوب في العالم» يجب أن يخضعوا لتلك الأوامر، ولا يمكن أن تكون «لهم سلطة على تكذيبها» من غير أن يكونوا «مقترفين الخيانة العظمى لصاحب الجلالة المقدّس» (p. 92). وهذا معناه أن جميع الأمراء ملزمون أكثر من رعاياهم على طاعة قوانين الطبيعة ونواميس الله، لأنهم «عاجزون عن التحلّل منها عن طريق مجلس الشيوخ (senate) أو الشعب، بل يجب أن يكونوا ملزمين بالظهور أمام عرش محكمة الله القوي القدير» (p. 104). لذا فإن القول «إن الأمراء لا يخضعون لقوانين» من دون توضيح يفيد أن ذلك لا ينطبق على قوانين الطبيعة ونواميس الله، هو «إساءة عظيمة إلى الله والطبيعة» (p. 104).

تحمل هذه العقيدة عدداً من النتائج التي كان بودان توّاقاً للتأكيد عليها. إحداها تفيد أن يكون على كل مواطن واجبٌ - ناشئ من واجبه السابق الأولي الذي هو طاعة نواميس الله - وهو عدم طاعة

---

(44) وكما لاحظ غيزي، إن صنف القوانين الناتج والذي هو «ظاهري مدني، وحقيقته أنه طبيعي» يؤلف «أهم عنصر في أي قضية لصالح بودان الدستوري». انظر:
Giesey, 1973, p. 180

أي أمر من الحاكم ذي السيادة يتناقض مع تلك النواميس، أو مع قوانين الطبيعة المشادة عليها. وقد تمّ تناول هذه النقطة في الكتاب الثالث، في الفصل الذي كان عن إطاعة القضاة (pp. 309 - 325). واستمر بودان ليقول إنه لو كانت أوامر الحاكم ذي السيادة معاكسة لقوانين الطبيعة ولقوانينه الوضعية، فليس هناك ما يحيز المقاومة القانونية التي يمكن أن يقوم بها أي فرد من رعاياه. واصرّ على القول «إذا لم يكن أمر الأمير مضاداً لنواميس الله والطبيعة»، لكنه مضاد للقوانين المدنية للدولة، فليس للقاضي أن يقوم بعصيانٍ، ولو كان سلبياً، إذ «ليس للقاضي أن يفحص أو يراقب أفعال أميره أو يستنطق دعاواه القضائية الخاصة بقانون إنسان، مما يحط من قدره» (p. 313). وقد وافق على أن هذه العقيدة لا تنطبق إلاّ على «العدالة والمصلحة المدنيتين» وليس «على قوانين الطبيعية، إذا كان مثل تلك الأوامر مضاداً لها» (p. 313). وإذا أصدر الأمير أمراً مضاداً لتلك القوانين العليا، فإن واجب الشعب، لا القضاة وحدهم، أن يعصى، لأن «تشريف الله وضرورة احترام قوانين الطبيعة «يجب أن يكونا عند جميع الرعايا أعظم وأثمن من الثروة، والحياة، وشرف جميع أمراء العالم» (p. 324).

إن واجب الحاكم ذي السيادة الذي بقضي بتطبيق إملاءات القانون الطبيعي أفاد، أيضاً، في وضع عدد من الكوابح على سلوكه، وقد أكَّد بودان على اثنين منها. فعلى الرغم من حقيقة أنه متحرر من القوانين (legibus solutus)، فقد ظلّ ملزماً على الوفاء بعقوده، حتى تلك التي يعقدها مع رعاياه (p. 106). والسبب هو أن واجب حفاظ الإنسان على وعوده هو شرط من شروط قانون الطبيعية. وبذلك ثبَّت بودان فكرة أن «الأمير ليس فوق المواطن» بالنسبة. إلى واجبه بأن يدعم ذلك القانون الأعلى (p. 93). لذا أكَّد

كثيراً على «وجوب عدم الخلط بين قوانين الأمير ذي السيادة وعقوده». ففي حين يعتمد القانون على «إرادة وسعادة من له السيادة»، فإن أي عقد «بين الأمير ورعاياه متبادل، فهو يربط الفريقين سواء بسواء، فلا يخرقه فريق من دون موافقة الفريق الآخر» (p. 93).

وأكَّد بودان، أيضاً، على واجب الحاكم ذي السيادة أن يحترم الملكية الخاصة لرعاياه باعتبارها حقاً غير قابل للنقل. هذا التقييد على الحاكم ذي السيادة هو نتيجة للاعتقاد بأن وحدة الأسرة تؤلف أصل الدولة وجوهرها. فقد أعلن قائلاً: إن تخيّل دولة بلا أُسَرٍ مثله مثل تخيّل «مدينة بلا بيوت» (p. 8). وكما أننا لا نستطيع أن نتصوّر دولة بلا أُسَر، فنحن لا نستطيع أن نتصوّر دولة بلا ملكية خاصة، إذ إن «الاشتراك بكل الأشياء» سيكون «غير منسجم مع حق الأسر» التي تحتاج أن تستبقي ملكيتها بغية المحافظة على وجودها المادي (p. 11). والاعتراض - الذي غالباً ما طرحه الكتاب السكولاستيكيون، حول هذه النقطة - مفاده أن قوانين الطبيعة التي تبدو محدِّدة لمجتمع أصلي مشارك في الأملاك، رُفِضَ باللجوء إلى قانون الوصايا العشر الذي «يمنعنا من السرقة، بوضوح» (p. 11). وهذا يُبيِّن أن وجود الملكية الخاصة مفترض من قانون الطبيعة، وبالتالي، فإن المثال الأعلى لأفلاطون الذي يقول «باشتراكية في جميع الأشياء» لا بدّ من أن يكون مشاداً على خطأ. وعلى العكس من ذلك، تكشف إملاءات الوصايا العشر عن أن جميع الدول قد «عيّنها الله» لتقوم، مشاركةً، بما هو مشترك، بينما تحتفظ «لكل إنسان خاص بما يخصه» (p. 11).

والنتيجة التي تتضمنها هذه الافتراضات وتخص العلاقة بين السلطة والسيادة (Dominium) ذُكرت في الفصل الرئيسي الذي عنوانه **حول السيادة.** فكرر بودان، أولاً، أن لا شيء «ممنوع دينياً من قِبَل الله أكثر من نهب الآخرين من البشر وسلب ممتلكاتهم» (p. 109).

وبعد ذلك يذكّرنا بأن «الأمير ذا السيادة لا يمكنه أن يلغي العقود» التي أسستها «قوانين الطبيعة الأبدية» (p. 109). ويستنتج قائلاً: إن الذين يقولون «إن الأمير ذا السيادة له سلطة تمكنه من أن يستولي على ممتلكات إنسان آخر بالعنف، يَعِظُونَ بعقيدةٍ تتعارض مباشرة مع نواميس الله (p. 109). حتى الحاكم المطلق السيادة لا يحق له أن يأخذ أو يعطي ممتلكات إنسان آخر من دون قبول المالك» (p. 110). والذين يستشهدون بالقاعدة: «كل شيء للأمير»، يجب أن يفهموا أنهم إنما يتحدثون عن «السلطة والسيادة» ليس إلاّ، لأن «مِلْكية الإنسان لأشيائه وحيازته لها» يجب أن يظلا «له»، حتى في نظام الملكية المطلقة (p. 110).

ونقول: كما اضطر بودان للاعتراف أن ذلك الدفاع عن المِلْكية الخاصة حمل معه نتائج عملية غير مناسبة لا تتلاءَم مع نظريته القائلة بالسيادة المطلقة. فإذا كان نقل حاكم ذي سيادة ممتلكات رعاياه يتعارض مع نواميس الله، فإن فرض الضرائب يجب أن يعتبر معادلاً لمصادرة الممتلكات، فلا يمكن تبريره إلاّ إذا وافق عليه الرعايا، لسببٍ من الأسباب. ولم يحاول بودان أن يتجنّب هذه النتيجة في حجته: فهو قال قولاً متّسقاً: إن الضرائب كلها تتطلب قبول الرعايا قبولاً واضحاً، وأن الضرائب الجديدة يجب تجنّبها قدر الإمكان. هذا هو الموقف الذي عرضه، علناً، عندما انتخب عضواً في مجلس الطبقات، في عام 1576 - الذي عدّه شرفاً وذكره مرات عدّة في كتابه **ستة كتب،** بخيلاء ساخرة. وكانت قد سادت جلسات المجلس محاولات هنري الثالث الرامية إلى رفع المالية، وظهر أن بودان أفشل ارتفاع التأييد لصالح الملك عبر تأكيده، في عدد من الخطب، على القول: إن على النواب أن يرفضوا أي زيادة في الضريبة (Ulph, 1947, p. 292; p. 289). وقد أوضح الأسس التي استند إليها لتبنّي

ذلك الموقف، في سياق الفصل الطويل ذي العنوان **حول الخزينة** (*Of Treasure*)، في آخر كتاب **ستة كتب** (pp. 649 - 686). فقد بدأ بالتسليم بفكرة مفادها أن الدولة عندما «تخضع لاضطهاد مفاجئ من عدوّ أو عبر حَدَثٍ غير متوقّع»، فإن الضرائب «التي تفرض على المواطنين، حالتئذٍ»، تكون «دينية وإلهية»، لأن الدولة، من دونها قد «تتحطم» (p. 663). غير أنه تابع محذِّراً ملوك فرنسا بالقول التالي: بما أن حيازة المِلْكية حق بحسب قانون الطبيعة، فإن الأمراء ذوي الحكم المطلق أنفسهم لا سلطة لهم «للفرض» على رعاياهم و«لا إدعاء الحق من دون موافقتهم» (p. 665). وأضاف ما يُذكّر بأن «لا شيء يسبِّب التغييرات السريعة، والفتن، ودمار الدول أكثر من الضرائب والرسوم الزائدة زيادة غير معقولة» وقد رأى أن هذه الحقيقة كانت متجلّية في الثورة الجارية في الأراضي المنخفضة[45].

إذن، يبدو واضحاً، إذا ما ركّزنا على معالجة بودان للضوابط التقليدية، أي التنظيم القانوني والدين والعدالة، سنجد أن عدداً من

(45) غالباً ما كان بودان يُتَّهم، هنا، في أن كان متناقضاً مع نفسه، لأن حجته لا تتّسق مع شرحه الأصلي للسيادة ووصفها بأنها سلطة «وضع القوانين للرعايا، عموماً، ومن دون موافقتهم» (p. 98). وقد أعلن أَلِنْ أنه وجد أن بحث الضريبة كله «محيّر»، وأكّد فرانكلين (Franklin) أن «بودان كان متناقضاً»، في هذه النقطة. (انظر: Allen, 1957, p. 410 and Franklin, 1973, p. 87). وحديثاً، سعى وولف (Wolfe) لشرح كيفية نشوء التناقض. ورأى أن ما تحتاجه حجة بودان هو أن تُقيّم في علاقتها بالتزامه الأساسي الذي هو الدفاع عن سلطة الملكية الفرنسية. بما أن بودان اعتبر الضريبة السبب الرئيسي للاضطراب، وبما أنه رأى أن السياسة الرئيسية للتاج يجب أن تكون السعي إلى السلام، مهما كلف الثمن، فقد أراد أن يصعِّب ممارسة وضع الضرائب، معتبراً ذلك وسيلة دفاع عن الملكية (Wolfe, 1968, pp. 277 - 284). وهذا التوضيح بارع، لكن يقال، إنه لا وجود لتناقض عميق يجب إزالته. لأنه، قد يُقال إن ما يبيّنه نقاش بودان للضريبة لم يكن خطأ في بناء نظريته في السيادة، وإنما هو مثل إضافي عن طابعها المقصود، وبخاصة التأكيد على رأيه بوجوب أن تُلطَّف، وبشكل دائم، حقوق السيادة المطلقة، بقوانين الطبيعة.

العناصر الدستورية بقي حيّاً، حتى في داخل البنية الضخمة لكتاب **ستة كتب**. ولا يقل وضوحاً قولنا إنه بين نشر بودان كتابه **المنهج**، في عام 1566، ونشر كتابه **ستة كتب**، بعد عقدٍ من الزمان، عمل بودان على تغيير فكره المتعلق بحقوق المواطنين(46).

ففي كتاب **ستة كتب**، سحب، وعن عمدٍ، جميع الإجراءات الوقائية الدستورية، التي سعى كتاب **المنهج** لفرضها، وتراجع بذعرٍ واضح إلى الدفاع المطلق عن الحكم الملكي المطلق(47).

وبمعزل عن الدفاع عن السلطة السياسية الملكية، ألغى بودان قيد التنظيم القانوني في كتاب **ستة كتب** كله. وكما كنا رأينا، كان جوهر هذا الكابح فكرة وجوب تقيّد الملك بقوانين التقاليد - إلى حدّ جعل سيسِلْ يصنّف فرنسا بأنها مَثَلٌ عن الدولة المختلطة. غير أن

---

(46) ولاريب في أن ذلك الرأي ليس بريئاً من النزاع الجدلي، بصورة كلية. فالخبراء القدامى - مثل شوفيريه - مالوا إلى الكلام عن «الاستمرارية الجوهرية والعميقة» بين الحجج في كتاب **المنهج والحجج** في كتاب **ستة كتب**، وقد أعيد إحياء هذا التفسير، حديثاً، من قِبَل كينغ (King) في بحثه الشامل لفكر بودان السياسي (انظر: Chauviré, 1914, p. 271 and King, 1974, pp. 300 - 310). وكان سؤال كينغ المحدّد هو ما إذا كان التزام بودان بالحكم المطلق «ملحوظاً أكثر» في كتاب **ستة كتب** منه في كتاب **المنهج** وكان جوابه: «لا يمكن حلّ المسألة» (p. 303). وما أسعى إليه، على كل حال، هو مثل ذلك الرفض للتمييز بين الكتابين وهو إغفال التغيرات المحدّدة التي أدخلها بودان، عندما بحث في المسألة الدستورية الرئيسية، مسألة ما إذا كان بالإمكان تقييد سلطات الملكية الفرنسية قانونياً ودستورياً.

(47) للوقوع إلى هذا التفسير، انظر: Reynolds, 1931, p. 182، وهي النظرة التي طُوِّرت في Salmon, 1973, pp. 365 - 371 وفي Franklin, 1973, pp. 54 - 69. وإني أقبل كثيراً، في ما يتبع، هذه الشروح القيّمة، على الرغم من أني أعتقد ان سالمون (مثلاً، ص 378) قد يكون بالغ في التأكيد على مقدار إمكانية شرح التغيرات في نظرة بودان، كلها، بمفردات رغبته في الردّ على الهيغونوتيين الراديكاليين في السبعينيّات (1570s). وهناك جدل حول وجود دافع مضاف هو رغبته في أن يتبرأ من نفسه السابقة، ومهاجمة كل الميل نحو المذهب الدستوري الذي نشأ وتطور في أوساط الكتّاب السياسيين الفرنسيين في مجرى الستينيّات (1560s).

بودان قال: إن أولئك الذين وصفوا الملكية الفرنسية بأنها «خليط، ومؤلفة من أنواع الدول الثلاث «لم ينطقوا «برأي منافٍ للعقل، ولكنه خطير جداً» لأن «مساواة أحد الرعية بالملك خيانة عظمى» (p. 191). وكانت فكرته تقول بوجوب التمييز بين القانون والتقليد تمييزاً كاملاً وإزالة فكرة كبح التقليد للحق في التشريع. وأقرّ بأن الكثيرين يميلون إلى الافتراض «أن التقاليد لها قوة القوانين، تقريباً»، على الرغم من أنها «لا تستند إلى رأي الأمير صاحب السيادة أو سلطته» (p. 160). غير أنه رفض، مباشرة، الحجتين المتضمَّنتين في ذلك المعتقد (p. 160). فقوة التقليد لا تشابه، على الإطلاق، قوة القانون، لأن «قوة التقليد محصورة في الصبر، مادامت تسعد الأمير ذا السيادة»، الذي في يده السلطة الوحيدة القادرة على تحويل التقليد إلى قانون «عبر تثبيته». وفضلاً على ذلك، فإن قوة التقليد تتوقف على الأمير، لأن «قوة القانون والتقليد كلها في سلطته السيادية في الدولة» (p. 161).

ومثلما أزال بودان القيد الكابح للتنظيم القانوني، مضى إلى سحب جميع القيود الكوابح التحديدية التي أعاد إحياءها المنظّرون الدستوريون، في الستينيّات (1560s)، عبر معارضتهم للقانونيين، وناقشوها تحت العنوانين: الدين والعدالة. كان بودان في كتاب **المنهج** قد قال إن الحاكم يحتاج، دائماً، لموافقة الطبقات الثلاث لتغيير أي تقليد معمول به أو أي إجراء قديم. أما بعد ذلك، فقد قال إنه على الرغم من أن قوانين فرنسا لم تُغَيّر، في العادة إلاّ «بعد اجتماع عام للطبقات الثلاث»، فليس «من الضروري أن يعتمد الملك على رأيها»، والمجال مفتوح أمامه «بأن يفعل عكس ما تطلب، إذا اقتضى ذلك العقل الطبيعي والعدالة» (p. 95). فما عدا قوتها على الامتناع عن الموافقة على الضريبة، فليس للطبقات أي سلطة «لطلب أي شيء أو تقريره، أو التصويت له، سوى ما يسعد الملك، حباً أو

كرهاً» (p. 95). لذا، فإنه عندما يصدر ملك فرنسا - أو إسبانيا أو إنجلترا - دعوة إلى الطبقات الثلاث، فليس ذلك سوى معرفة منه «بجانب الكياسة» الخاص بالعمل التشريعي التي تقول «بفعله عبر ما يحب المجلس». فليس هناك ما يفيد «أن الأمير ذا السيادة ملزمٌ بأي موافقة، أو أنه لا يستطيع أن يضع قانوناً بدون تخويل وموافقة من الطبقات أو الشعب» (p. 103).

وأخيراً نقول إن بودان قد أكَّد تأكيداً خاصاً في كتابه **المنهج** على القيود القانونية (مقابل التمثيلية) على سلطات التاج الفرنسي. فذكر ثلاثة قيود مختلفة عَمَدَ إلى سحبها عن عَمْدَ، الآن. فقد ذكر أن الملك، وفي أول الأمر، مقيّد بيمينه الذي أدّاه يوم تتويجه. غير أنه عندما حان وقت كتابته كتاب **ستة كتب**، شعر برعبٍ واضحٍ من النتائج الاختيارية المتضمّنة في تلك العقيدة، والتي استغلّت، في الوقت ذاته، من قِبَل الثوريين الكالفنيين. فبيزا وهوتمان فرحا بقَسَم الأراغونيين(*) الذي فهماه أنه عنى أن واجب أفراد الشعب أن يطيعوا ملوكهم ما ظلوا أوفياء لوعودهم - و«إذا لا، فلا» (Giesey, 1968, pp. 20 - 24). أشار بودان إلى القَسَم في كتابه **ستة كتب**، وحاجج قائلاً: إن أولئك الذين استشهدوا به بغية «الخلط بين القوانين وعقد الأمير» كانوا على خطأ خطير (p. 92). فقال: إن السبيل الوحيد الذي يحدّ من سلوك صاحب السيادة الحقيقي هو في واجبه أن يتصرف «كما يتطلب الحق والعدالة» (p. 94). وبدوره، هذا يعني أن أي «أمير ذي سيادة» يجب أن يكون حراً، دائماً، من دون التعرض لأي اتهام بالحَنَث بالقَسَم، في «أن يبطل أو يلغي» أي أيْمان أو

(*) الأراغونيون (Aragonese) سكان مملكة الأراغون القديمة في شمال شرقي إسبانيا.

وعود يكون قام بها، عندما يجد أن «الأسباب والأنصاف التي اقتضتها» لم تعد موجودة (p. 94). فإلغاء سلطة التصرف الحرّ، والقول: إن «الأمراء يجب أن يُقيَّدوا بقَسم بؤدونه يقضي بالحفاظ على قوانين البلاد وتقاليدها» معناه، وبكل بساطة، «القضاء على حقوق الجلالة السياديّة كلها» (p. 101).

وناقش بودان، أيضاً، في كتابه **المنهج**، مسألة أن المحكمة العليا في باريس لها الحق في الاعتراض على أي عمل تشريعي مقترَح، بحيث تكون مراسيم الملك غير العادلة معرضةً، دائماً، لأن «تُلغى من قِبَل المحكمة (p. 254). وعندما نشر كتابه **ستة كتب**، عدَّ ذلك الرأي «رأياً خاطئاً»، وضاراً (p. 323). وفي الوقت ذاته، وجد أن إحدى الحجج الرئيسية لدى الذين كانوا يرغبون «بحمل السلاح ضد الأمير» كانت في الفكرة المفيدة أن للقضاة الحق في رفض «تثبيت وتنفيذ مراسيم أميرهم وأوامره» (p. 323). فكان مستعداً على الإصرار أن مثل تلك العقيدة ليست «متعارضة مع الحق والقانون» وحسب، وإنما تشتمل، أيضاً، على إساءةِ فهم لتاريخ فرنسا الدستوري. فوجد أصول العلاقة الحقيقية بين التاج والمحكمة العليا، في زمن حكم فيليب العادل (Philip the Fair) الذي «حوّلها إلى محكمة عادية» لكي «ينتزع منها قضية معالجة شؤون الدولة» (p. 266). وتمّت الخطوة الحاسمة التي تلت، عندما نصح الملك «المحكمة بأن لا تتدخل إلاّ في حسم المنازعات، والإدارة المتساوية للعدل»، كما حذّر موظفيها من «أن لا يصيروا معلمين له أو حماة للمملكة» (p. 266). وتأكّدت هذه العلاقة، كلياً، في حكم فرانسيس الأول، عندما أصدر مرسوماً بمقتضاه «منع المحكمة العليا في باريس»، «أن تعترض، بأي طريقة كانت، على القوانين والمراسيم الصادرة من الملك والتي تختص بشؤون الدولة» (p. 267).

كان الكابح القانوني الثالث والأخير الذي أكّد عليه بودان في كتاب **المنهج** هو استقلالية القضاة وعدم صحة عزلهم من وظائفهم إلاّ في حالات الجرائم الخطيرة. فقد ظلّ في كتاب **ستة كتب** يقول بوجوب أن يكون للقضاة تأمين على وظائفهم، ولكنه صار يقول، الآن، إن سلطاتهم تتوقف كلياً على سلطات الأمير ذي السيادة. وقد بحث هذه القضية مطوّلاً في الكتاب الثالث، في الفصل الذي عنوانه **قوة وسلطة القاضي**، وفيه روجع النقاش بين أزو ولوثير، من جديد. (pp. 325 - 342). ففي حين كان بودان ميّالاً بحذرٍ، في كتاب **المنهج** إلى جانب أزو، فإنه كان واضحاً، الآن، في قوله إن الطريق الصحيح «للبتّ في المسألة العامة» بينهما، هو في معرفة أن جميع «القضاة والمندوبين» ليسوا «سوى منفذّين للقانون وخدّامه وخدّام الأمراء»، ولا يحملون في أنفسهم أي سلطة مستقلة أو «أي قوة في هذه المسألة أو هذه الناحية» (p. 333). وقد لخصت القضية كلها، في الآخر»، في بداية الفصل الرئيسي المختص بمفهوم السيادة. ومع أنه يمكن لصاحب السيادة، ودائماً، أن يختار تفويض سلطته، لكن يجب، دائماً، أن يكون حرّاً «في أن يفحص ويقرر الأشياء التي فوّض قضاته وموظفيه بها»، وله في أي وقت «أن يستعيد السلطة التي أعطيت لهم عبر تفويضهم أو تعيينهم، أو يبقيهم عليها المدة التي يراها مرضية له» (p. 85).

حجة السيادة التشريعية الشخصية والمطلقة قصد منها أن يكون لها تأثير قويّ ومباشر. فقد لاحظ غابرييل هارفي (Gabriel Harvey)، في الثمانينيّات (1580s)، قائلاً: «أنت لا تستطيع أن تدخل مكتب بحّاثة» من دون أن تجده، وبنسبة 1/10، يقرأ إما كتاب لو روي (Le Roy) عن أرسطو، أو كتاب بودان **ستة كتب**[48]. وخلال الحقبة الزمنية

(48) انظر: Salmon, 1959, p. 24 and Mosse, 1948.

ذاتها، تناول التحليل المميّز للسيادة، الذي قام به بودان، عددٌ كبير من المنظّرين السياسيين في فرنسا، وشمل، في من شمل جان دوريه (Jean Duret)، فرانسوا غريموديه (François Grimaudet) وبيار غريغوار (Pierre Gregoire)، وبعدهم بقليل، بيار دو بيلوي (Pierre de Belloy)، جاك هورو (Jacques Harault)، فرانسوا لوجي (François Le Jay) ولويس سيرفان (Louis Servin) (Church, 1941, pp. 245 - 246) وعلينا أن نضيف إلى هذه القائمة اسمي اسكوتلانديين صارا فرنسيين، هما: آدم بلاكوود (Adam Blackwood) ووليام باركلي (William Barclay) وكلاهما حوّل تلك الحجج ضد الكتّاب الذين وصفهم باركلي بالقول إنهم «قتلة الملوك»، وبخاصة ضد مواطنهما جورج بوكانان (George Buchanan)، الذي كان أكثر الكالفانيين ثوريّة. ونتيجة لذلك الهجوم، عُدّ باركلي، من قبل لوك، في آخر كتاب **البحث الثاني** (*Second Treatise*) أحد أعظم «المؤكدين» على «قوة الملوك وقداستهم»، وهو الوصف الذي يستحقه، أيضاً، جميع الكتّاب الفرنسيين الآخرين الذين كتبوا عن الحكم المطلق في ذلك الزمن. فجميعهم بدأ باعتماد رأي بودان المفيد أنه من الضروري وضع شكل مطلق من السيادة التشريعية، وبالتعريف، في موضع محدّد في كل دولة. وإلى ذلك أضافوا المعتقد البروتستانتي الأصلي المفيد أن جميع تلك السلطات قضى بها الله مباشرةً، لذا فإن أي مقاومة ضد الملك هي مقاومة، وبمعنى دقيق، لإرادة الله (Church, 1941, pp. 244 - 245). وبجمع هاتين الحجّتين تمّت، أخيراً، صياغة المفهوم المميّز «للحق المقدّس» للملوك، كما تشكّلت تشكلاً كاملاً النظرة التي صيَّرها بوسيه في فرنسا والسير روبرت فيلمر في إنجلترا، شهيرة. وبنهاية الحروب الدينية، تثبّتت أسس الأيديولوجيا التي وُظِّفت، في ما بعد، لشرعنة الحكم المطلق المكتمل النموّ للقرن العظيم (le grand siècle).

الفصل التاسع

الحق في المقاومة

رفض الثورة الشعبيّة

عند نشوب الحروب الدينية في عام 1562، أصدر الأمير دوكونديه (Prince de Condé)، بوصفه رئيساً للهيغونوتيين، **بياناً** مبرراً قراره القاضي باللجوء إلى السلاح (Caprariis, 1959, p. 100, n.)، وحاجج قائلاً إن الغيزيين(*) (Guises) بدخولهم باريس على رأس جيش قد «وضعوا إرادة الملكة في الأسر»، وبالتالي اغتصبوا الحكم الشرعي، وأن «هدفهم الوحيد كان التصرف بالمملكة على هواهم» (pp. 229, 231). وأكَّد على أن هدفه من التحريك هو «السعي وراء جميع الوسائل المشروعة» «لتحرير شخص الملك وشخص الملكة تحريراً كاملاً»، وبتلك الطريقة «دعم التقيّد بمراسيم جلالة الملك وأوامره» (p. 232). واختتم البيان بالزعم المفيد أنه بما أن الغيزيين يحاولون «إخافة مجلس الملك بالتهديد والقوة»، فإن واجب جميع

(*) هم كاثوليك وكانوا أتباعاً للدوق هنري غيز (Henry Guise) الذي أراد إنهاء النفوذ المتزايد للكالفنيين. وقد أدى اغتياله إلى تفجر المشاعر والهجوم الكاثوليكي على الهيغونوتيين وثقافتهم.

«الرعايا الصالحين والمخلصين» أن يحملوا السلاح، لأنهم بفعلهم ذلك سيكونون «محافظين على سلطة الملك والملكة» ضد محاولات «الثوّار الفتنويين» الرامية إلى «تدمير الدولة كلها» (pp. 229, 232, 233 - 235).

في ضوء الكوابح التي كان الهيغونوتيون يعملون بحسبها، يمكن مباشرة فهم التبرير الدستوري للمقاومة الذي صاغه كونديه بحذر وبمحدوديّة دقيقة. وبالنظر إلى كون الهيغونوتيين هم جماعة الأقلية، فقد كانوا محتاجين لأن يكونوا قادرين على شجب الإرث الموجود للكالفنية الثورية، بقدر ما يتمكنون من الوضوح، وبخاصة الفكرة المفيدة أنه مشروع للشعب التّقي كله القيام بثورة عفوية ضد الحكم الوثني - بحسب وصف بونيه (Ponet) وغودمان (Goodman) ونوكس. لذا، نجد هوتمان يكتب إلى كالفِنْ، في شهر كانون الأول/ديسمبر، عام 1558 للتأكيد له بالقول: «كان الجميع سعيدين برسائلك التي عبّرت فيها بوضوح عن أنك كنت غاضباً» من كتابات غودمان ونوكس الملهبة[1]. وبمثل ذلك، نجد كالفِنْ مبعداً نفسه كلياً عن المؤامرات المختلفة التي فرّخها أتباعه اللامسؤولون في فرنسا. فعندما وجد أعضاء مجلس جنيف، في عام 1580، دليلاً على وجود مؤامرة خُطّط لها في بوردو، قاموا بإحباطها عن طريق إخبار السلطات الفرنسية (Kingdom, 1956, p. 68). وعندما ادّعى، في عام 1560، عددٌ من اللاجئين بعد مؤامرة أمبواز الفاشلة، أن القيادة في جنيف وافقت على محاولة لا رينودي الانقلابية ضد الحكم الفرنسي، ردّ كالفِنْ وبيزا، كلاهما، برفع دعاوى افتراء وتشويه سمعة، وبذلك منعا أي بحث إضافي عن تواطؤ مزعوم (Kingdom, 1956, pp. 69, 71).

(1) للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: Calvin, *Opera Omnia*, ed. Baum [et. al.] vol. 17, pp. 396 - 397.

تمثّل أفضل دليل على قلق القيادة الهيغونوتية وانشغالها برفض أي فكرة عن ثورة شعبية في ردّ فعلهم على إحدى الكراسات التي نشرت في الستينيّات (1560s) دعت الشعب كلّه التّقي إلى ثورة عامة ضد الحكم الفرنسي اللاتقي. وكان إنتاج تلك الكراسة في مدينة ليون، في عام 1563، وفي لحظة العنف التي احتل فيها كونديه المدينة لصالح الهيغونوتيين، وجاء بيار فيريه (Pierre Viret) أسقفاً وحاكماً هيغونوتياً، ونصِّب سوبيز (Soubise) بصورة متحدِّية للسلطات الملكية (Doucet, 1939, pp. 417 - 420). وكان عنوان الكراسة التي كانت بالفرنسية ومن دون ذكر اسم واضعها هو **الدفاع المدني والعسكري عن الأبرياء وعن كنيسة المسيح** (*The Civil and Military Defence of the Innocents and the Church of Christ*) (Caprariis, 1959, p. 113). وكما لاحظ كينغدون، بدت حججها أكثر «راديكالية من جميع الدعوات الثورية البروتستانتية الأخرى السابقة، تقريباً»، إذ وضعت حق المقاومة في يد الشعب، ككل، وليس في يد أي سلطة قائمة (Kingdon, 1967, p. 153). أما ردّ الهيغونوتيين الذين احتلوا المدينة، على نشرها، فكان من نوع الرعب الكامل. فأصدر فيريه شجباً علنياً للكراسة، بينما أعلن سوبيز عن عقوبة الإعدام موتاً لكل من يثبت أنه قام ببيعها، وطالب باستعادة جميع النسخ وحرقها (Kingdon, 1967, pp. 154 - 155). وظهر أن أوامره نُفذِّت بإخلاص، إذا لم تبق نسخة منها، ولم تعرف محتويات الكراسة إلاّ من الردّ الذي شعر تشارلز دو مولان بأنه ملزم بنشره، بعد الفكرة الحمقاء التي وضعها أحد أعدائه الكثر، فكرة أنه هو الذي كتبها (والهامش Caprariis, 1959, p. 113).

في سياق الستينيّات (1560s) تزايدت صعوبة الهيغونوتيين في الإبقاء على الوهم المفيد أنهم كانوا مدافعين عن الحكم الشرعي ضد

ظواهر الاغتصاب للسلطة من قبل الغيزيين، ليس إلاّ. وقد أرعبت كوندي الاستعدادات العسكرية التي قامت بها كاثرين في عام 1567، ودفعته إلى عداوة مكشوفة، فردّ بمحاولة القبض على شخص الملك وحاصر باريس (Salmon, 1975, pp. 169 - 170). وبعد الإخفاق في تلك المغامرة، بدأت كاثرين والهيغونوتيون بالشعور المتزايد بالشك المتبادل (Mercier, 1934, pp. 236, 237). ومضى كوندي فأصدر بياناً جديداً تهديدياً، استشهد فيه بالحجج التي سبق أن طوّرها الكتّاب الدستوريون الراديكاليون، زاعماً أن دستور فرنسا الأساسي أفسده سلوك الحكم بإساءة استعماله (Salmon, 1975, p. 170). وتكررت الحجج ذاتها في عدد كبير من الكراسات المغفلّة التوقيع، التي نشرت في عام 1567 - 1568، ومن بينها كراسة بعنوان **احتجاج** (*Protestation*) ندبت فقدان الحريات الفرنسية **وخطاب** (*Discourse*)، ورد فيه أن الحكم الحقيقي الفرنسي، المغتَصَب حينئذٍ، كان حكماً خليطاً في أصله، وحقيقته(2). وأخيراً نقول إنه من الواضح من الدليل الداخلي أن بحث **فرانكوغاليا** (*Francogallia*)، وهو أعظم بحث راديكالي هيغونوتي في الدستور الأساسي لفرنسا، وضعت مسوّدته في ذلك الوقت، على الرغم من أنه لم ينشر حتى كان عام 1573(3).

وأخيراً حصل التخلّي عن أي محاولة للتوفيق بين المقاومة العنفية والدفاع عن الملكية، بعد المذابح التي حدثت في طول البلاد وعرضها، في أواخر شهر آب/أغسطس، عام 1572. فشجب الحصن الهيغونوتي في لا روشل (La Rochelle) شجباً سريعاً ولاءَه للتاج، وتبعه في ذلك الفعل المتحدّي عددٌ من المدن في الجنوب

(2) للاطلاع على هذه النقطة، انظر: Mercier, 1934, p. 237n, Giesey and Salmon, 1972, pp. 39 - 40.

(3) انظر: Giesey, 1967, p. 590, Giesey and Salmon, 1972, pp. 7, 38 - 39.

(Léonard, 1965 - 1967, II, pp. 145 - 146). وخـلال عـام صـارت لانغدوك (Languedoc)، فعلياً، مقاطعة منفصلة ومحاصرة داخل المملكة، تعمل بنظام حكم فيدرالي خاص بها وتطالب بالاعتراف بها، والتساهل معها .(Neale, 1943, pp. 83 - 84) وخلال الفترة ذاتها دعت الحاجة لشرعنة ذلك الهجوم المباشر على مَلَكية فالوا إلى تجميع النصوص الكلاسيكية للفكر السياسي الهيغونوتي الثوري. وأول ما ظهر كان **فرانكوغاليا** لهوتمان. وكان هوتمان قد هرب إلى جنيف في بداية شهر تشرين أول/أكتوبر، عام 1572، بعد هرب محظوظ من مذبحة الهيغونوتيين في بورج، ولم يعد إلى فرنسا ثانية (Kelley, 1973a, pp. 218 - 219). وحالاً، شرع في إعادة العمل بمسوّدة **فرانكوغاليا**. وبحلول شهر تموز، عام 1973،حصل على إذنٍ من سلطات مدينة جنيف بنشره (Giesey and Salmon, 1972, p. 50).

وخلال مراجعته مخطوطته، قام ثيودور بيزا باستشارته، وكان بيزا قد بدأ يكتب شرحه المماثل لـِ **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*)، في الوقت ذاته، ونشره بالفرنسية في أوائل عام 1574، وباللاتينية في عام 1576[4]. ولاحقاً في عام 1574، ظهرت ثلاث كراسات إضافية ذات أهمية كبيرة، وكان جميعها باللغة الفرنسية، وكتّابها مجهولو الهويّة. وأولاها كانت عبارة عن حوار عنوانه: **السياسي** (*The Politician*). ودعيت الثانية **الموقظ** (*The Awakener*) وكانت، أيضاً، على شكل حوار[5]، أما الثالثة،

---

(4) للاطلاع على مشاورات بيزا مع هوتمان، و«استعاراته الواضحة» من فرانكوغاليا، انظر: Giesey, 1967, p. 582 and note. وللاطلاع على تاريخ طباعة: **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*)، والعلاقة بين الطبعتين الفرنسية واللاتينية، انظر: Schelven, 1954, pp. 62 - 65.

(5) تلك ترجمتي للعنوان *Le Reveille Matin*. ولسوء الحظ، سبق لسالمون أن ترجمه **الجرس المنبّه** (*The Alarm Bell*) (Salmon, 1975, p. 189). وقد فضّلت أن أحتفظ بالعنوان: =

الخطابات السياسية (*Political Discourses*) فكانت الأكثر ثوريةً من كل ما عداها، ومقدِّمة نظرية في المقاومة مضادة للدولة أكثر من كتابات الفكر السياسي الهيغونوتي الأخرى[6]. وبعد انقضاء سنتين على ذلك، نشر سيمون غولار (Simon Goulart) (1543 - 1628)، وهو الذي خَلَفَ بيزا في جنيف، سلسلة من ثلاثة مجلّدات عن **ذكريات عن دولة فرنسا تحت حكم تشارلز التاسع**[7] (*Memoirs of the State of France under Charles IX*). وفيها أعيدت طباعة عدد من الكراسات الثورية، وأعطي لها مجال واسع للتداول، وشملت: **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*) و**السياسي** (*The Politician*)، و**الخطابات السياسية** (*Political Discourses*)، وكذلك الترجمة

= *The Alarm Bell* ترجمة مني لكراسة عام 1577 التي عنوانها: *Le Tocsin* ولم يتحدّد مؤلف: **الموقظ** (*The Awakener*) بعد. فرأى باريز (Barrère) وسكيلفن (Schelven) أن يكون المؤلف هوتمان (Hotman). (انظر: .Barrère, 1914, pp. 383 - 386 and Schelven, 1954, p. 75n) غير أن غيزي رفض، وبشكل مقنع، هذه الفرضية (Giesey, 1967, p. 589 and note). ورأى كيلي وغيزي وسالمون، بدلاً من ذلك، أن المؤلف قد يكون هيغوز دونو (Hugues Doneau). انظر: (Giesey and Salmon, 1972, p. 74n). ;Kelley, 1970b, p. 551 and n) أما **الموقظ** فقد تألف من حوارين: الأول الذي كان قد نشر منفصلاً في عام 1573، أجمل قصة مذابح عام 1972، بينما الثاني الذي نشر مع الأول، في عام 1574، فهو يبحث في المبادئ العامة للمقاومة السياسية. فكان فيغيز (Figgis) مفكراً بالأول عندما قال، إن: **الموقظ** هو «مجرد سرد للوقائع وليس فيه شيء عن المبادئ العامة» (Figgis, 1960, p. 147).

(6) يتكلم غيزي وسالمون (Giesey and Salmon, 1972, p. 74) واصفين **الموقظ** بالقول، إنه «قد يكون أكثر رد على مذبحة عام 1572 جذريةً»، غير أني أرى أن الجدير بهذا الامتياز هو: **الخطابات السياسية** (*Political Discourses*).

(7) ظهرت الطبعة الأولى بين عامي 1576 و1577. وظهرت طبعة ثانية. (وكانت «مراجعة، مصحّحة، ومزيدة» طبقاً لصفحة عنوانها) في عام 1578، ثم أعيد نشرها بشكل مختلف في 1578 - 1579. ثم أعيد نشرها بشكل مختلف في 1578 - 1579. وقد استعملت طبعة عام 1578 وحدها، في كل مكان. والطبعتان نشرتا في جنيف، وليس في ميدلبرغ (Middelburg)، كما تؤكد صفحات العناوين. وللاطلاع على النسبة إلى غولار (Goulart) وعلى تفاصيل تاريخ الطباعة، انظر: Jones, 1917, pp. 14, 560 - 563.

الفرنسية **لفرانكوغاليا** مبنيّة على الطبعة اللاتينية الثانية والموسّعة كثيراً التي كان هوتمان قد أصدرها سابقاً، في عام 1576 (Giesey and Salmon, 1972, p. 82). وشهدت السنة التالية نشر **الجرس المنبّه** (*The Alarm Bell*)، من غير اسم واضعه، وهو عبارة عن وصف ليوم سانت بارثولوميو، والذي كان له تأثير كبير على تشكيل النظرات البروتستانتية اللاحقة المتعلقة بمعنى المذابح وأسبابها (Sutherland, 1973, pp. 318, 325). وأخيراً، بعد عامين، ظهر ما يمكن اعتباره أشهر وأعظم إسهام في نظرية الثورية الهيغونوتية، نعني: **الدفاع عن الحرية ضد الطغاة** (*Defence of Liberty against Tyrants*) لفيليب دو بليسيس مورني (Philippe Du Plessis Mornay) (1549 - 1623) الذي قدّم أوفى خلاصة لجميع الحجج الكبرى التي طوّرها المطالبون بقتال الملوك الموناركوماكس (monarchomachs) الهيغونوتيون في سياق السبعينيّات (1570s)[8]. وعلى الرغم من أن الهدف الرئيسي من هذه الكراسات كان، ولا ريب، تبرير الهجوم المباشر على حكم فالوا الملكي، فإن ما هو جدير بالإضافة هو أنه، بعد مذابح عام 1572، كان الهيغونوتيون تائقين لأن يشجبوا، بقدر مستطاعهم، أي عناصر شعبية أو عصيانية مسلّحة في إرث الفكر السياسي الكالفني. فعلى الرغم من أن همهم الرئيسي تمثّل في دعوة جميع أفراد حزبهم إلى حمل السلاح، فإنهم كانوا محتاجين لتوسيع قاعدة الدعم من غير محازبيهم، والتقليل، ما أمكن، من العداوة المتنامية في أوساط

---

(8) وهنا، أنا أتجاوز الجدل اللامتناهي حول ما إذا كان مورني (Mornay) أو لانغيه (Languet)، أو كلاهما، أو ولا واحد منهما كتب: **الدفاع** (Defence). وقد مال أفضل الباحثين من فيغيز إلى فرانكلين، وبصورة دائمة، إلى القبول بمرجعية مورني (Mornay). انظر Figgis, 1960, p. 175 and Franklin, 1969, pp. 138 - 140.. وللاطلاع على مراجع حول هذه القضية، انظر المصادر في: Franklin, 1969, p. 139n and p. 208n.

المعتدلين من الكاثوليك، الذين صار تعاطفهم ينعزل بشكل متزايد - كما رأينا في حالة مراقبين مثل مونتان - نتيجة للانجراف المستمر نحو الفوضى. وكان على حاصل تلك الضغوط المتضاربة هو أن الهيغونوتيين القياديين أنفسهم بدأوا يحفزون أتباعهم بالكلام عن الحق في المقاومة العنفية، وفي الوقت ذاته، راحوا يؤكدون، ما أمكنهم، على الطابع الدفاعي، جوهرياً، والمحدود دستورياً، إلى دعوتهم السلاح.

وفي المقام الأول كانوا حريصين على استبعاد فكرة مقاومة يقوم بها الأفراد أو مقاومة الشعب كله، أيضاً. ولا ريب في أنه، في وقت من الأوقات حصل تعبير عن نفاد صبر من الاستبعاد القوي لفكرة قتل الطاغية الذي شمله ذلك. فمؤلف كتاب **خطابات سياسية** شنّ هجوماً ازدرائياً على «من يدعون ثيولوجيين ووعّاظاً» الذين رأوا أن لا أحد يقدر، قانونياً، أن يقتل طاغية «من غير وحي خاص من الله». ومضى إلى القول «وفي منعهم الكامل لهذه الوسيلة» واستخدامها لتحرير الشعب من الاضطهاد لم يجد «شيئاً مقنعاً قوياً، على الإطلاق، في أيٍّ من حججهم» (fo 293a). وعلى كل حال، كان في ذلك أمر استثنائي للغاية، إذ إن مورني نفسه في كراسته **دفاع**(9)،

(9) لا يوجد ترجمة إنجليزية كاملة ويمكن اعتمادها لكتاب **دفاع** لموربي. والترجمة التي حرّرها هارولد ج. لاسكي (Harold J. Laski) على شكل: **دفاع عن الحرية ضد الطغاة** (*A Defence of Liberty against Tyrants*) (London, 1924)، أنجزت، أصلاً في عام 1648، وهي مملوءة بالألفاظ المهجورة، بالإضافة إلى كونها مضلّلة بحريتها وخاطئة كلياً، في مواضع كثيرة. أما الترجمة التي قام بها جوليان فرانكلن (Julian Franklin) في: **الدستورية والمقاومة** (*Constitutionalism and Resistance*) (New York, 1969) فهي مضبوطة ومدهشة، إلاّ أنها أنتجت نسخة مقتضبة عن النصّ اللاتيني الأصلي، لذا كنت أشعر عندما أقتبس من **الدفاع** بأني ملزم على إتّباع سياستين مختلفتين. فعندما كنت استشهد بمقطع من طبعة فرانكلن، كنت أستعمل ترجمته. وعندما كنت أستشهد بمقطع ليس موجوداً في طبعته، كنت أقوم بترجمتي =

التي هي أكثر الكراسات الكبرى النضالية اتّساقاً، لم يذكر فكرة قتل الطاغية إلاّ كإمكانية بعيدة، وعالجها بحذرٍ شديد. وسلّم مورني قائلاً: إنه «بفضل عدله الإلهي» يمكن لله، أحياناً، «أن يرسل إلينا يهوه ما» لكي «يسقط الطغاة ويخلّصنا منهم» (S. p. 214). غير أنه أكّد، وبصورة متكررة، على الفكرة التالية: «وإذا لم يتكلم الله» على ذلك النحو، فإن أي إنسان يشعر بأنه «مدعوّ» للقيام بمثل تلك المسؤولية «يجب أن يكون راغباً ورزيناً»، لأنه يقوم بمهمّة رهيبة قد تجعله «يخلط ما بين نفسه والله»، وبالتالي يُساق إلى «تصوّر أمور تافهة، وتوليد أكاذيب» بدلاً من الخدمة كوسيلة عدالة (F. p. 156).

أما المنظّرون الهيغونوتيون الآخرون، فقد قارب جميعهم مسألة قتل الطاغية بعناية أكبر، مشيدين حججهم على التمييز التقليدي بين طغاة الاغتصاب وطغاة الممارسة. وقد حذّرنا بيزا في كتاب **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*) وهو عبارة عن معالجة تمثّل المسألة كلها قائلاً: هناك «فرق كبير جداً بين هاتين القضيتين» الخاصتين بحكم الاضطهاد[10] (p. 109). فطاغية الاغتصاب هو الذي تمكن «بالقوة أو الاحتيال» من «اغتصاب السلطة التي ليست له، قانونياً، ويتبع ذلك أنه لا يملك حقاً شرعياً في الحكم (p. 105). وهذا ما يجعل الحالة قانونية عندما يعمل «كل مواطن خاص» على أن «يبذل قوته كلها للدفاع عن مؤسسات بلاده الشرعية»، وبالتالي مقاومة أي طاغية «لا

= الخاصة لنسخة عام 1579 الأصلية. لذا، تجدني عندما أضع حرف «F» داخل قوسين مع رقم الصفحة بعد المقطع المقتبس، فإن الإشارة هي إلى ترجمة فرانكلن في **الدستورية والمقاومة** (New York, 1969). وعندما أضع حرف «S» داخل قوسين مع رقم الصفحة، فإن الإشارة تكون لترجمتي للطبعة الأولى (Edinburgh, 1579).

(10) جميع الإشارات إلى كتاب **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*) تعود إلى الترجمة في: Franklin, 1969, pp. 101 - 135.

تكون سلطته شرعية» (p. 107). غير أن الوضع يصير أكثر تعقيداً في حالة وجود طاغية هو، بحسب وصف بيزا، «حاكم ذو سيادة» حقيقي، وهو «شرعي» (p. 108). في هذه الحالة، من الجوهري أن تكون الجهة قادرة على الادعاء «بمهمّة» واضحة تدعوها إلى المقاومة، مثل ما يكون باسم القضاة أو ممثّلي الشعب (pp. 102, 129). غير أن هذا الادعاء لا يستطيع أن يقدّمه، بحقٍ، أي «شخص خاص»، لأن الشعب غير «مُفوَّض» أن يعبث بالقانون (p. 129). ويتبع ذلك أن المواطنين الأفراد، وحتى الشعب كله، «لا علاج آخر لهما» ضد الطاغية بالممارسة سوى الندامة والصبر ترافقهما الصلوات». فمحاولة أي علاج آخر لا بدَّ من أن يجلب، «خطر اللعنة الإلهية» (p. 129).

وهناك طريقة مضافة سعى عبرها الهيغونوتيون، حتى بعد عام 1572، على التأكيد على الطابع الدفاعي الصرف لمقاومتهم، وقد تمثّلت في تأكيدهم، بقدر ما استطاعوا، على أن سحبهم ولاءَهم كان حركة فرضها عليهم الفساد الكلي لحكم كاثرين دو ميديتشي فقد أطلقوا الشائعة - ونشرها مارلوي (Marlowe) في كراسة **المذبحة في باريس** (*The Massacre at Paris*) ـ المفيدة أن مذبحة سانت بارثولوميو كانت مؤامرة تمّ التخطيط الدقيق لها ونفذِّت بقصدٍ متعمّد للقضاء على البروتستانت في فرنسا (Sutherland, 1973, p. 314). وكان أحد الأمثلة الاولى على ذلك الاتهام قد حصل في كراسة **الموقظ** التي أضافت الزعم أن ما ينوف على مائة ألف من الهيغونوتيين قتلوا في صيف عام 1572 (pp. 45 - 71, 78). وبولغ بالآراء نفسها في **الذكريات** (*Memoirs*) لغولار (Goulart)، وبخاصة في البحث الذي عنوانه **الإعدادات للمذابح** (*Preparations for the Massacres*). وذلك كله أُعْتُبِرَ أمراً مؤكداً القول: أن «مخططات مرعبة» ضد الهيغونوتيين قد تمّ تصميمها منذ السلام في سانت

جيرمان (Saint Germain)، في عام 1570، ثم تمّت الموافقة عليها، لاحقاً، في جلسات ثلاث منفصلة للمجلس عقدها الملك وكاثرين دو ميديتشي في الأشهر الأولى لعام 1572 (fos 265 - 269). وبصورة عامة قيل إن الهيغونوتيين ادّعوا أن المذابح لم تكن إلاّ الذروة لمجموعة السياسات التي سبق أن مارستها كاثرين وحكمها (Kelley, 1970b). ومن المعروف أن كاثرين كانت ابنة الرجل الذي أهدى إليه مكيافيلي كتابه **الأمير**. وهذا ما جعل ادعاء الخصوم من النوع الذي لا يُقاوم، نعني، الادعاء بأن حكم فرنسا كله كان مسيّراً بتأثير من «الطرق المعيبة والبائسة» لمكيافيلي، بحسب وصف لانو (La Noue) في **خطابه** السادس (p. 160). غير أن القسم التاريخي من كتاب **الموقظ**، شجب، باستمرار «آراء مكيافيلي» بوصفها «هرطقة مؤذية في أمور الدولة»، وذكر أن «الملك كان مقتنعاً بعقائد مكيافيلي» وبمحاولة القضاء على الهيغونوتيين (pp. 21, 37). والاتهام ذاته وجهه مؤلف **الجرس المنبّه** (*The Alarm Bell*) الذي قدم نقاشاً مع مقالةٍ إنسانية طويلة عن التربية الضرورية لغرس عادات التعقل والفضيلة في الأمير الصالح (fo 21a ff.). ثم قوبلت هذه التربية مع التربية التي قيل إن كاثرين دو ميديتشي وصفتها لأولادها، الذين «تعلموا دروسهم»، كما زعم، «من أبحاث الملحد مكيافيلي، قبل كل شيء»، والذي قيل إن كتابه **الأمير** كان «دليل أعمال الملكة الأم»، والوسيلة الرئيسية التي عبرها تعلّم الملك «المبادئ الأنسب للطاغية» (fo 33a).

توسعت تلك الاتهامات التحذيرية متحوّلة إلى نوع خاص من الخطاب المضاد للمكيافيلية، نجح في دفن سمعة مكيافيلي الخطيرة كعالم سياسي - التي ظلّ بودان مسلّماً بها، ومن غير تردد - تحت جبل من القدح الفج والظلم. وقدّمت كراسة **الخطاب البارع** (*Marvellous Discourse*) أحد الأمثلة الأولى عن ذلك الاتجاه،

وشملت الكراسة الأوصاف «المكيافيلية» لكاثرين دو ميديتشي، ولم يعرف اسم صاحب الكراسة، لكنها نسبت إلى هنري إستيان(11) وكان ظهورها الأول في عام 1575، كما أعيدت طباعتها، في ما بعد، في **مذكرات** (*Memoirs*) غولار. بدأت الكراسة بالتأكيد على القول أنه «من بين جميع الأمم تمتاز إيطاليا بالدهاء والاحتيال»، ومضت إلى إظهار كيف بلغ «علم الخديعة» هذا كماله، في مدينة فلورنسا، أصلاً، عانياً فلورنسا مكيافيلي، وأن كاثرين استوردته هي ومستشاروها إلى فرنسا، وكانت النتيجة أنها صارت «مثلاً في الطغيان في أعمالها العامة كلها» (fos 423a, 424a). غير أن المثل الأهم على ذلك **النوع** كان كتاب **ضد مكيافيلي** (Anti - Machiavel) لإنوسنت جنتييّه (Innocent Gentillet) (حوالي 1535 ـ 1595)، ونشر، أول ما نشر، بالفرنسية في عام 1576، بعد أربع سنوات من هرب جنتييه من مذبحة سانت بارثولوميو إلى جنيف، لاجئاً (Rathé, 1965, pp. 186 - 191). ويبدو أن تلك الخطبة الطويلة والعنيفة والغاضبة قد لعبت دوراً مهماً في خلق سمعة بذيئة لمكيافيلي لم تمكن من التخلص منها أبداً نعني السمعة المفيدة بأنه كاتب شيطاني لكتب تدريس حول كيفية ممارسة حياة الطاغية (Meinecke, 1957, pp. 54 - 56; Raab, 1964, pp. 56 - 59). ومع أن جنتييه كان معنياً، بصورة جزئية، بالتأكيد على المثل العليا التقليدية، مثل التنظيم القانوني، والدين والعدالة، فإن هدفه الرئيسي، كما كنا رأينا، هو شجب «القواعد الشريرة» التي إدّعى أنه إلتقطها من كتاب **الأمير والخطابات** وغالباً ما فعل ذلك بانحيازٍ كبير. وبعد أن أسس جنتيّيه قناعته بأن القصد الرئيسي

---

(11) انظر: Henri Estienne في المراجع الأولية. وقد قبل بهذه النسبة Salmon, 1975, p. 189. غير أن ويل (Weill) ومنذ أوائل عام 1892 تشكّى قائلاً، إن تلك النسبة وضعت «بدون سبب وجيه»، انظر: Weill, 1892, p. 94n.

لمكيافيلي كان تعليم الأمير كيف يصير طاغية كاملاً»، مضى إلى التأكيد على أن مذبحتيّ فاسي (Vassy) وسانت بارثولوميو كانتا نتيجة مباشرة لتأثير مكيافيلي على كاثرين دو ميديتشي وحكمها (pp. 269, 444 - 445, 473). وقد حصل تأكيد على الاتهام، وبشكل رئيسي، في مقدّمة الكتاب الأول الذي ندب بمرارةٍ «إلغاء القوانين الصالحة القديمة للمملكة» واستبدالها بـ «عقائد مكيافيلي» كما مارسها «حكام فرنسا الإيطاليون الحاليون» (pp. 38 - 39). وتكرّر الرأي ذاته في الرسالة الافتتاحية التي برّرت الكتاب كله بالقول: إن فحص عقائد مكيافيلي ينفع «ليكون دلالة على مصدر» تلك «الرذائل المشينة التي راحت تتجذّر الآن» في الحكم في فرنسا.

استناداً إلى ذلك التأكيد على طغيان الحكم، تمكّن الهيغونوتيون من أن يعرضوا قرارهم بالمقاومة على أنه لا يتعدّى أن يكون دفاعاً عن النفس ضرورياً ومشروعاً. وهناك عددٌ من الكراسات ركّز، بشكل حصري واستثنائي، على ذلك الموضوع، وتمّ نشرها في الحال، بعد مذبحة عام 1572. وكان ذلك الموضوع الأول الذي تناولته الكراسة وهو **ما إذا كان دفاع الرعايا عن أنفسهم قانونياً**، وهي كراسة نشرت من دون اسم واضعها، في عام 1573، وأعيدت طباعتها في **المذكرات** لغولار. وأكّدت، نيابةً عن الهيغونوتيين، القول التالي: «لم نكن، في أي مرحلة، نحن المعتدين في أيٍّ من الحروب الأهلية الأربع التي جرت لأجل الدين». أما اللوم كله لحصول النزاع فيقع على «خصومنا» الذين «انتهكوا كل حق» في «ممارستهم الحكم»، وبهذه الطريقة جلبوا لأنفسهم سياسة الثأر (fo 239b). وشكل الاتهام ذاته موضوع كراسة **الإعلان** (*Declaration*) المغفلة الاسم - وقد أعاد طباعتها غولار، أيضاً - وكان ظهورها الأول في عام 1574. وقد برّرت المقاومة في لا روشِلْ (La Rochelle) على

أساس أن الشعب الهيغونوتي وُضِعَ في «وضع لا يُحتمل»، وأن أفراده ما حملوا السلاح إلاّ دفاعاً عن النفس «ضد مخططات الذين أرادوا القضاء عليهم» (fos 39a - b). فوصف الحكم، من جديد، بأنه المعتدي، إذ قيل إنه كان للهيغونوتيين كل مبرر «ليشعروا بأنهم مهدّدون» بإمكانية وقوع «مذبحة عامة أخرى» (fo 43a). وهذا ما حثّ، من جديد، على الدفاع عن الهيغونوتيين على أساس أنهم «لم يكن لديهم أي عاصم سوى حمل السلاح» لأنهم لم يكونوا يملكون أي وسيلة لتأمين «بقائهم المشترك» ضد التهديد بالإبادة الكلية من قِبَل الطغاة والوثنيين الذين حكموهم (fo 43a).

اللجوء إلى القانون الوضعي

تمثّلت الخطوة التالية والإيجابية أكثر من سواها التي قام بها الهيغونوتيون في محاولة تطوير إرث الكالفنية الثورية بطريقة تفي بما كنا رأيناه واعتبرناه حاجتيهم الأيديولوجيتين الملحتين. فمن جهة، كان عليهم، وبصورة جوهرية، أن يؤسسوا أيديولوجيا قادرة على الدفاع عن مشروعية المقاومة على أساس الضمير، لأنهم في حاجة إلى أن يكونوا قادرين على طمأنة أتباعهم حول مشروعيّة الانخراط في مجابهة ثورية مباشرة مع الحكم القائم. ومن جهة أخرى لا تقل جوهرية، كان عليهم أن ينتجوا أيديولوجيا معارضة دستورية، ولا طائفية، إذ كانوا في حاجة إلى توسيع لأن يوسّعوا قاعدة التأييد لهم، إذا كان لهم أي حظ في ربح ما صار يعتبر معركة ضارية مع ملكية فالوا.

اتّخذت المحاولة الأولى التي قاموا بها لتحقيق هاتين الحاجتين المتضادتين شكل نظرية اعتمدت على المذهب الدستوري في الستينيّات (1560s)، وإعادة صياغته بأسلوب ثوري. وكان أول كتاب

رئيسي وظّف تلك المقاربة هو كتاب **فرانكوغاليا** لهوتمان. وبوصفه مدرساً للقانون، أصبح هوتمان أحد المدافعين الكبار عن تعليم القانون الغالي (mos docendi Gallicus)، في الستينيّات (1560s). وقبل ذلك الوقت، كان قد ارتدّ إلى المذهب البروتستانتي، وبدأ التحرك نحو القبول بالإيمان الجينيفي (Genevan)، في أوائل عام 1547 (Kelley, 1973, pp. 40 - 44). وكان إسهامه الخاص، كمنظّر للثورة الهيغونوتية، مزجاً لهذين الدورين. فبيّن، كيف يمكن تحويل البحث الإنساني في الدستور الفرنسي القديم إلى أيديولوجيا ثورية تخدم القضية الهيغونوتية.

استمد هوتمان منهجيته في **فرانكوغاليا** من الدستوريين الراديكاليين الآخرين في الستينيّات (1560s). وكان افتراضه الأساسي هو أن دستور فرنسا القديم كان معيارياً صالحاً للحاضر، لذلك، فإن بحثاً في «حكمة الأجداد في تأليف دولتنا» سينفع في، الوقت ذاته، في الكشف عن كيف يجب أن تُنظّم (pp. 143, 147). وكما أكّد، في ما بعد، لم يكن **الفرانكوغاليا** سوى «كتاب تاريخي، هو تاريخ الواقع» (Giesey, 1967, p. 585). لذا فقد اتّخذ بحثه شكل سردٍ للدستور، وبدا أن قصده الأصلي، عندما وضع مسوَّدته في أواخر الستينيّات (1560s)، كان توسيع تطبيق الأسس التاريخية للقضية المضادة للبارتولوسية (anti - Bartolist) التي كان قد بدأ بمناقشتها في كتابه **ضد تريبون** (Giesey, 1967, pp. 591, 595 - 596, 610). وعندما نشر الكتاب في عام 1573، كان قد توصل إلى أن يعرف، وبوعي ذاتي كامل - وبأكثر من مجرد لمسة من بحثية منحازة - أنه إذا تمكن الإنسان من أن يُبيّن أن الدستور، كان، أصلاً، شعبي الطابع، فإنه يقدر على أن يؤكد على أن آليات السيطرة الشعبية ذاتها يجب أن يظل معمولاً بها، وفي جميع

الأوقات. وبعرض هذه القضية، يمكن القول، إن توظيف الدليل التاريخي كشكل من أشكال الحجة السياسية ظهر فجأة فهو الذي سبق أن أشار إليه، وبطرق متعارضة، منظّرون مثل باسكييه ودو مولان وبدأ، بعد ذلك، يمارس تأثيراً واسعاً في هولندا وإنجلترا. كذلك في فرنسا، وفي ما بعد، لعب دوراً مركزياً في المساعدة على شرعنة الهجوم الذي شنّه المحامون العامون على الملكية الإنجليزية في بداية القرن الذي تلا (Pocock, 1957, pp. 30 - 55; Skinner, 1965). عرضت أطروحة هوتمان، جزئياً، بأسلوب الكتّاب الدستوريين الآخرين في الستينيّات (1560s)، ذاته. فقبل كل شيء، أكَّد على فكرة وجوب خضوع التاج لضبط «قيد» التنظيم القانوني. وكان يفكر، جزئياً، بالقيود القانونية التي استشهد بها في كل طبعة من طبعات **فرانكوغاليا**، وبخاصة في النسخة الأخيرة لعام 1586، التي كرّس فيها فصلاً كاملاً لتلك «القوانين الموضوعة لتقييد الملوك (p. 459). كما أنه فكر بفكرة (كان قد أكَّد عليها، أصلاً، سيسِلْ) مفادها أن الملك، فضلاً عن ذلك، مقيّد بالتقاليد والبُنى الإقطاعية القائمة في فرنسا. وقد ذكرت هذه الفكرة، أيضاً، في كل طبعةٍ، وبخاصة في عام 1586، عندما اقتبس هوتمان اقتباسات طويلة من شرح سيسِلْ ذاته «لمؤسسات المملكة وممارساتها التي صودق العمل بها لسنين عديدة، وتمَّ تثبيتها بالتقليد المعمول به لزمن طويل (p. 473). وعلى غرار الدستوريين الآخرين، قيل إن أهم الضوابط على سلطات التاج يقدمها الدين والعدالة، على الرغم من أن شرح هوتمان غير مألوف في تقليله الكلي من قيمة الكابح القضائي لحساب الكابح التشريعي. ولا يعني هذا أنه تجاهل كلياً فكرة أن المحاكم يمكنها أن تفرض قيوداً قانونية على التاج، لأنه أضاف فصلاً إضافياً لطبعة عام 1586، دافع فيه عن حق المحكمة العليا في باريس لكي يقول «لا قوانين الملك ولا مراسيمه» تُقبل

«إلاّ بعد فحصها» و«الموافقة عليها من قضاتها»[12] (p. 459). غير أن موقفه العام من **النبيل ذي الثوب** (noblesse de robe)، فقد كان عدائياً وازدرائياً - وهذه حقيقة بيوغرافية مفيدة، إذ إن والده كان عضواً ناجحاً جداً من أعضاء تلك الطبقة، عندما كان **مستشاراً** (Conseiller) في محكمة باريس العليا بدءاً من عام 1544 إلى وفاته في عام 1555 (Kelley, 1973, pp. 12 - 13). وقد فضّل هوتمان أن يضع تأكيده كله على مجلس الطبقات لكي يضمن أن تكون أعمال الحكم التشريعية منسجمةً مع إملاءات الدين والعدالة. وصَرَفَ النظر عن المحاكم العليا، لأنها ليست سوى اختراع اغتصابي لاحق لملوك الأسرة الكابيتيّة[*] الذين أرادوا، كما قيل، أن يتيقّنوا من أن أعضاء «مجلس الشيوخ اللاشرعي» هذا، يمكن «الاعتماد عليه ليكون متلائماً» مع الادعاءات المطلقة للتاج (p. 505). وقارن بين سلطات المحاكم بصورة بغيضة ومؤذية مع السلطات القديمة والأعظم التي كانت للطبقات الاجتماعية وهي حجة سبق التلميح إليها في كتاب **المنهج** لبودان وفي المجلّد الثاني لكتاب باسكييه **الأبحاث** (*Researches*). رأى هوتمان أن مصطلح «المحكمة العليا (Parlementum)» نفسه تمّ اغتصابه، لأنه كان يعني، أصلاً، مجلس الطبقات الثلاث الذي صوَّره «مجلساً عاماً ووقوراً» يجتمع مرة واحدة، على الأقل، في كل عام في ظل الدستور القديم، ويتمتع بسلطات واسعة مثل «التداول في المصلحة العامة» التي «كان الاعتقاد بأنها مقدّسة، إلى أبعد الحدود»، من قِبَل أجدادنا، «ولمدة زمنية طويلة» (pp. 323, 397; pp. 499 - 501).

(12) المبررات الخاصة لإدخال هذا الفصل الإضافي في عام 1586 بحثت بحثاً ممتازاً في: Franklin, 1969, pp. 28 - 29.

(*) نسبة إلى أسرة حكمت فرنسا من 987 م إلى 1328 م.

ومع أن هوتمان توسّل، بوضوح، الشروح الموجودة لحق ضبط الملكية، إلاّ أن الأهمية الخاصة لكتاب **فرانكوغاليا** تَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أنه مضى ساعياً وراء تفاصيل ذلك التقليد المتاح، بطريقة ثورية كلياً. وكان تحديده الرئيسي توسيعاً للحجة التي سبق أن قدّمها بودان في كتابه **المنهج**، المتعلقة بالقوة المقيّدة الموجودة في قَسَم التتويج. وتلك شكلت الخلفية لرأي هوتمان النظري المستمد من تاريخ الدستور الفرنسي، نعني: الرأي في أن الملكية، في الأصل، كانت ذات طابع انتخابي. وبدت لغة التعبير في الطبعة الأولى أنها تتضمن الإفادة بأن سلطة الانتخاب تلك كانت، في البداية، في يد الشعب، ككل. وعندما أعاد هوتمان إصدار الكتاب في عام 1576، كان حريصاً على التأكيد على أنه، في كلامه على «قرار سلطة الشعب وإرادته»، كان يفكر بقرار «المراتب، أو الطبقات الاجتماعية، بحسب عادتنا الكلامية، الآن» (pp. 231-233; p. 287). فكان الرأي المركزي الذي رآه والمتعلق بالملكية الفرنسية مفاده أن العادة الفرانكية المتمثلة في «وضع الملك المسمّى على درع، ورفعه على أكتاف الحاضرين» يجب أن تفهم بأنها تدل على أن التاج الفرنسي، في الأصل، كان يُمنح، وبصورة كلية، من إرادة ممثلي الشعب، وكان كل ملك لاحق «يُنصَّب بقرار سلطة» الطبقات، وليس «بواسطة أي حق وراثي» (pp. 231, 233, pp. 155, 221, 287).

ودعم هوتمان ذلك الرأي بتبنّي نظرة شعبية أفادت سيادة الطبقات - مقابل السلطات المحدودة للتاج - وكانت تلك النظرة تفوق في شعبيتها أي نظرة نجدها عند أيّ من الكتّاب الدستوريين في الستينيّات (1560s). وكان رأيه العام الذي تلا مفيداً أن حق الانتخاب يجب ألاّ يعتبر فعلاً وحيداً من أفعال السيادة يتخلى الشعب عنه بعد أن يُمارَس. فعلى العكس من ذلك، كان واضحاً في القول إن ممثلي

الشعب يجب أن يُعترف لهم بأن لهم حق المراقبة الدائمة، لأنه أكَّد تكراراً على القول إنه «بقدر ما هو من حق الطبقات والشعب وسلطتهما تنصيب الملوك والإبقاء عليهم»، فقد كانت الموافقة، وبصورة دائمة، على نتيجة للدستور القديم تعنى أن «السلطة العليا ليست في نقل المملكة وحدها، بل، أيضاً، في استعادتها وهي موجودة في قدرة مجلس الشعب، والمجلس الشعبي للأمة» (pp. 235, 247, p. 287). وأخيراً أضاف الرأي العام المفيد ما يلي: بما أن الطبقات، وفي جميع الأوقات، تعرف بأنها تملك حق خلع الملوك ووضعهم، فإن ما يتبع ذلك هو أن مرتبة ملك فرنسا لا يمكن أن تكون أعلى من مستوى «حاكم الشعب كله»، أي مجرد مسؤول رسمي عُيِّن ليخدم موظفاً يرأس اجتماعات الطبقات الاجتماعية (pp. 295, 323 - 325). وهكذا قيل إنه، في ظل الدستور القديم كانت طبيعة العلاقة بين الملك والطبقات الاجتماعية متمثِّلةً في أن «سلطة المجلس أعظم من سلطة الملك»، الذي لم تعطَ له «السلطة كلها» مثل «طريقة إعطاء الشعب الروماني السلطة للأباطرة»، بل كانت دائماً «مقيدةً بمواثيق وشروط عبرها كان له الولاء والسلطة الملائمتان لملك» (pp. 417, 419; p. 205).

وهكذا، كان حاصل التحليل التاريخي لهوتمان نظريةً في السيادة الشعبية، بحسبها وضعت «السلطة الإدارية العليا في المملكة»، وفي جميع الأوقات، في «مجلس الطبقات الثلاث» (p. 291, pp. 303, 343). وفضلاً على ذلك، كان الواضح أن المقصود من تلك النظرية أن تكون نظريةً في السلطة الشعبية المطلقة، لا مجرد نظرية حول إمكانية كبح الملك في حالات التطرف (in extremis)، وحدها. وهذا واضح من «العلامات» المختلفة للسيادة التي عيّنها هوتمان للطبقات في سياق بحثه «السلطة المقدّسة

للمجلس الشعبي»، في الفصل الحادي عشر لكتابه (p. 333). وفي ما عدا حذف العلامات الثلاث التي يمكن أن يقال إن لها طابعاً شخصياً (نعني الاستماع إلى الاستئنافات، ومنح العفو، وتلقّي الولاء)، فإن لائحة هوتمان مطابقة لعلامات السيادة التسع التي أبرزها بودان، في ما بعد، في كتاب **ستة كتب** باعتبارها معايير معرفة وجود سيّد مطلق في الدولة.

لقد قدّم هوتمان ذلك «الاكتشاف» التاريخي الخاص بالطابع الانتخابي للملكية الفرنسية بطريقة توفّر حلاً جذّاباً للمسائل الكبرى التي كانت تواجه الهيغونوتيين في مساعيهم لتطوير أيديولوجيا ثورية. وكانت حجّته محسوبة حساباً جيداً لكي تقنع طيفاً واسعاً من الآراء بأن حكم فالوا كان يتصرف بطريقة لادستورية، لذا كانت محسوبةً لهدف كسب تأييد واسع القاعدة، وليس مجرد مقدارٍ طائفي من للثورة الهيغونوتية. وإحدى العلامات التي تدل على أن ذلك ما كان يدور في عقل هوتمان، نقع عليها في عنايته في ربط حججه بحجج الكتاب الدستوريين الأوائل، ووضعه نظريته بمفرداتهم المألوفة مثل «ضوابط» و«كوابح» على سلطة الملك. والعلامة الثانية والأعمق نشرحها كما يلي: مع أن دفاعه عن السيادة الشعبية بلغ نتيجةً ثوريةً أكثر مما كان يمكن أن يصادق عليه الثوريون الأوائل، فإنه سعى لاستبقاء روابطه بنظرتهم، قدر المستطاع، بالقول، ضمنيا، إن نظريته ليست سوى إعادة تعبير عن فكرة سيسِلْ التقليدية الخاصة بالملكية المختلطة. فعندما وصف تأسيس الملكية الانتخابية بـ «المشورة العامة لجميع الطبقات»، كان مساوياً، بطريقة خادعة، هذه العملية مع تأسيس «دولةٍ مختلطةٍ وملطّفةٍ ومجسّدةٍ أنواع الحكم الثلاثة» (p. 297; p. 323). وعندما حاول، في الطبعات اللاحقة، أن يدعم هذا الرأي باللجوء إلى مصادر مناسبة، كان المصدر الرئيسي والمساعد، الذي

كان متلهفاً للاقتباس منه، هو شرح «الانسجام بين جميع المراتب» الذي قدّمه سيسِلْ في كتاب **ملكية فرنسا** (*The Monarchy of France*) . (p. 293)

غير أن حجة هوتمان لم تكن محسوبةً على نحوٍ أقل فلا تروق للهيغونوتيين تحديداً، والتأكيد لهم بمفردات لا يرقى إليها الشك أن مقاومتهم السياسية مشروعة. وأنجز هوتمان هذه المهمّة الإضافية عبر صياغة بارعة لرأيه الرئيسي المتعلق بحق خلع الملوك وتوليتهم، بشكل بدا فيه كلامه لا يتعدّى تطبيق إحدى حجج كالفِنْ في **المؤسسات** (*Institutes*). وكما كنا رأينا، كان كالفِنْ قد اختتم الفصل الخاص بالحكم المدني بفكرة مفادها أنه قد يكون من الملائم التفكير بالمجالس التمثيلية الحديثة على أنها ذات سلطات قضائية على الملك (ephoral) وتكون النتيجة صوابية الاعتقاد بأنهم يملكون سلطة مقاومة الملوك الطغاة. فما فعله هوتمان هو توضيح الغموض المدروس في تلك الآراء، محاججاً وقائلاً في إمكان تبريرها بوصفها تأويلاً للدستور الأساسي لفرنسا. وأول ما اقترح ذلك في الفصل الخاص بطبيعة الدستور، حيث بحث هوتمان في «حق اعتبار المجالس» وسيلةً لضمان أن يظل أفراد الشعب محتفظين بالسلطة العليا في الدولة في أيديهم. ومضى مباشرة إلى أن يضيف القول بأن ذلك كان القصد ذاته الذي تحقق «بقانون السبارطيين المشهور الذي جمع القضاة بالملوك»، مما ضمن للقضاة «أن يكونوا كوابح (freni) للملوك»، بينما «حكم الملوك الدولة بمشورتهم وسلطتهم» (pp. 301, 305). ولاحقاً، كرّر هوتمان التوضيح ذاته، وذلك في الفصل الخاص بالتمييز «بين الملك والمملكة»، وهو التمييز الذي وُصِفَ بأنه كان ذا وضوح خاص، وذلك في قضية «القَسَم المهيب» الذي كان يؤديه تبادلياً، كل شهر «ملك السبارطيين والقضاة» الذين عملوا

«كأوصياء ومشرفين على الملك» (p. 403). والنتيجة المتضمّنة في تلك الإشارات واضحة، وهي: صوابٌ هو التفكير بالقضاة «مشرفين» على الملوك، كما فعل كالفِنْ، وكذلك صوابٌ اعتبار مجلس الطبقات في فرنسا «سلطة قضائية مشرفة». والأهمية الواضحة للحجة تَمْثُلُ في أنها مكّنت هوتمان من أن يقدّم نتيجته على أنها تعليم كالفني أرثوذكسي، وهي النتيجة التي أفادت بأن «كبح الملوك من حرية العمل الضارة جداً» أمرٌ يدخل في سلطة الطبقات، كما تضمن كلام كالفِنْ، أصلاً.

كان لعناية هوتمان في تقديم نتائجه المدمِّرة بمفردات المفاهيم الموجودة للكالفنيّة والنظرية الدستورية تأثير مباشر خاص بزمانه[13]. وتناول الثوريون الهيغونوتيون، قبل كل شيء، تحليله «للضوابط» التمثيلية، وقدّموا حججهم، بالأسلوب المؤكّد ذاته، نسخةً من نظرية كالفِنْ الخاصة بالسلطات «القضائية المشرفة (ephoral)». وعندما بحث مؤلف كتاب **الموقظ** - الذي أرجعنا إلى خبرة «هوتمان العظيم في كتابه **فرانكوغاليا** - في سلطة المجالس التمثيليّة القادرة على «وضع الملوك وخلعهم» قدّم مماثلةً دقيقة وغير مختلفة، ألا وهي التشبيه «بالعنان واللجام» الذي أسسه قضاة اسبارطة القديمة الذين «اعتبروا إدانة ملوكهم ومعاقبتهم مشروعين، عندما يسيئون استعمال مراكزهم» (pp. 86, 88, 116). واستشهد بيزا بالتشبيه ذاته للملوك

(13) غالباً ما قيل، إن الهيغونوتيين تبّنوا «مذهباً جديداً»، وموقفاً سياسياً مختلفاً اختلافاً كلياً (انظر، على سبيل المثال، (Stankiewicz, 1960, p. 34). ولا شك في أن هذا صحيح بمعنى ما، غير أن مثل هذا التأكيد قد يضلّل، لأن الهيغونوتيين حاولوا، أيضاً، التمسك، وبقدر المستطاع، بالنظريات الموجودة الخاصة بالدستورية الراديكالية، مثل هوتمان، لتنقيحها وتطويرها بطريقة تلبي حاجاتهم الأيديولوجية. للاطلاع على تأثير هوتمان على تطوير بيزا وموِرني للقضية لجهة المقاومة العنفية، انظر: Giesey, 1970.

«المنتخبين بشروطٍ محدّدة» في كتاب **حق القضاة** (*The* (p. 115) *Right of Magistrates*) . ومثله مثل كتاب موروني **دفاع** كرّر الفكرة الأساسية المفيدة أن سلطة المجالس التمثيلية هي، في حقيقتها، ذات طابع «قضائي إشرافي»، وأضاف الحقيقة التاريخية الموحية والمفيدة أن القضاة السبارطيين كانوا، بمعنى من المعاني، «أقوى من الملوك الإسبارطيين (S., p. 102).

وأكّد هؤلاء الكتّاب، أيضاً - وبعزمٍ أقوى من قول هوتمان - على فكرة التعارض بين الضوابط القانونية والتمثيلية، محاولين التعبير، من جديد، عن الحجة بمفردات مصمّمة لتناسب المشاعر البروتستانتية، فبدأوا بالإشارة إلى الفكرة اللوثرية الأصلية، فكرة مقاومة «القضاة ذوي الرتب الدنيا»، وهو المفهوم الذي حصل الاستشهاد به في كتاب **الموقظ**، واستعمل في كتاب **حق القضاة**، وتبنّاه، لاحقاً، مؤلف كتاب **السياسي**، وموروني في كتابه **دفاع**[14]. وبعد ذلك، تابعوا ليلائموا بين المفردات اللوثرية مع المفهوم الكالفني المميّز للسلطات «القضائية المشرفة». ولم يتكلموا عن القضاة ذوي الرتب الدنيا بوصفهم معيّنين من الله مباشرة، كما كان اللوثريون يفعلون، دائماً. فبدلاً من ذلك، رأوا أن أفراد الشعب هم واضعوهم، فهم، بالتالي، مخوّلون، سلطةً لا تقل عن سلطة الطبقات، نعني السلطة «القضائية الإشرافية» ذاتها التي تفوض ضبط الملوك وكبحهم.وهذه الحجة مضمّنة في كتاب **الموقظ** وكتاب **حق القضاة**، وتمّ التعبير عنها، لاحقاً، أوضح ما يكون التعبير في كتاب **السياسي** وفي كتاب **دفاع لموروني**. إذ ورد في كتاب **السياسي**، أن

(14) للاطلاع على البحث في كتاب **الموقظ** (*The Awakener*)، انظر: ص 85، وفي كتاب **السياسي** (*The Politician*) fo 81a. وللاطلاع على الاقتباسات الخاصة «بالقضاة ذوي الرتب الدنيا» في كتاب **دفاع**، انظر الطبعة الأصلية في ص 47، 89، إلخ. . .

أفضل مثل على حق «السلطات الدنيا» في ممارسة شكل من «السلطة السيادية» قدّمه لنا «قضاة اسبارطة» الذين كانوا ينتخبون من الشعب ليخدموا «ككوابح على الملك» (fo 81a). وتكرر الاستشهاد بالمماثلة ذاتها من قِبَل مورني، الذي وصف القَسَم الشهري الذي كان يؤديه «ملوك اسبارطة وقضاتها» واحدهم للآخر، وأضاف قائلاً: إن «الموظفين في المملكة» في فرنسا هم أمثلة عن السلطات «القضائية المشرفة»، الذين «اعطاهم أفراد الشعب إدارة» المملكة مثل الملك والطبقات، ولا أقل من ذلك (F., pp. 181, 194). وإذا «نكث الملك بقَسَمه» أو «دمّر الدولة»، فقد قيل إن على أولئك القضاة ذوي الرتب الدنيا «واجباً أعظم» لحماية المملكة ضد الملك، «لأنهم، مثلهم مثل القضاة المشرفين، كانوا، قد وُجدوا لهذا الغرض» (F., p. 194).

وشارك هؤلاء الكتّاب هوتمان، أيضاً، في عدم حصر كلامهم بحزبهم، بل وجهوه أيضاً، إلى السياسيين، والكاثوليك المعتدلين، وإلى غير الملتزمين، وإلى الأمة كلها. وانعكس هذا القصد في إشاراتهم المستمرة إلى المفردات الدستورية المألوفة مثل «الضوابط» و «الكوابح» على الملك. وفي مناسبة واحدة، على الأقل، كان القصد معلناً جهاراً. وهذا ما حصل في نهاية كتاب **الموقظ**، عندما أكّد المؤلف لنا أنه لم يكن يكتب «أبداً كهيغونوتي»، لأنه وجد أن مشاركيه الدينيين كانوا «مبالغين في اللطف والاستسلام» في وجه الاضطهاد. وعوضاً عن ذلك، قدّم نفسه «بوصفه فرنسياً طبيعياً وصادقاً، كلياً»، آملاً أن يناشد جميع إخوانه المواطنين مناشدةً متساوية، ليدركوا تعاساتهم ويضعوا نهاية لها (p. 181).

كانت الوسيلة الرئيسية التي وظّفها هؤلاء الكتّاب في محاولتهم تحقيق ذلك الالتزام الأيديولوجي العام متمثّلةً في تكرار استعمال هوتمان للمفاهيم والحجج الإقطاعية، والإضافة إليها. فقد أكّدوا

تأكيداً مماثلاً على أهمية المعاملات والوعود المتبادلة، ووافقوا على أن قَسَم التنويج الذي كان يتلوه ملوك فرنسا، كشف عن أن الملكية كانت، وبصورة جوهرية، ذات طابع انتخابي. وبدأ بحث بيزا الخاص بالدستور الفرنسي - الذي اعتمد كلياً على هوتمان - بالإشارة إلى انتخاب أول الملوك الميروفنجيين[15] (Merovingian)، واستشهد «بالقَسَم الذي كان يُتلى في تلك الأيام من قِبَل ملوك فرنسا». وكان القَسَم يبدأ بتسليم من الملك في قوله: «لقد انتخبتموني لكي أحكم»، والإقرار بأن التمتع المستمر بكرامته الملكية يجب أن يظل معتمداً، في يجميع الأوقات، على إرادته أن يعطي لكل مواطن «ما يخصه من امتياز، وحق، وعدالة، في الأمور الكنسية والمدنية» (p. 120, p. 123). وتكرر اللجوء نفسه إلى الصورة الإقطاعية المألوفة، صورة العلاقة المتبادلة المشادة على أداء قَسَم، من قِبَل مورني، في كتابه **دفاع**. فقال، أولاً: وفي بداية شرحه «تنصيب» الملوك، أنه،على من أن «حق الانتخاب الحرّ، في مناطق معينة لم يعد موجوداً»، فإن «الممارسة ظلّت على حالها، في جميع الممالك ذات التأسيس الصحيح»، و«حتى الذين يصلون إلى العرش، في زماننا، عن طريق الوراثة، لا بدّ من أن يُقَلّدوا السلطة من قِبَل الشعب، أولاً (F., pp. 160, 161). ولاحقاً، سعى إلى البرهان على أن فرنسا ليست مستثناة من هذه القاعدة. وبالرغم من أن «الشائع هو أن ما يحصل هو مجرد تعاقب وراثي»، فإن الحقيقة هي أنه «عندما يُقلَّد ملك في فرنسا السلطة»، فإن الأساقفة «يسألون الحاضرين من الشعب عن إرادتهم وسعادتهم أن يكون المسمّى ملكاً». لذا، هناك «تصريح في صيغة التتويج ذاتها يفيد أن الشعب انتخبه» (F., p. 183).

---

(15) الميروفنجيون (Merovingian) صفة الملوك الفرانكيين الذين حكموا في غول (Gaul) أو فرنسا من حوالي عام 486 بعد الميلاد إلى عام 751.

تقدّم المنظِّرون الهيغونوتيون بإشارات هوتمان إلى تلك الأفكار الدستورية التي كانت موجودة خطوة إضافية. فلطالما أشاروا إلى النقاش الجليل بين أزو ولوثير، محيين الفكرة البارتولوسية المفيدة أن القضاة قد يكونون قادرين على ممارسة **السلطة**، بالشكل الذي أكَّده أزو. وهذه الفكرة متمضّمنة في عنوان كراسة بيزا، وقد أظهرها، وبشكل واضح، في القسم الخاص بـ «القضاة ذوي الرتب الدنيا»، عندما رفض فكرة أن يكون» الحاكم ذو السيادة هو واضع ومصدر حقوقهم» (p. 111). وقد طوّر الرأي ذاته وبتفصيل أكبر، مؤلف كتاب **السياسي**. فقد سلّم قائلاً إنه قد يبدو «أن لا أحد سوى الحاكم ذي السيادة» يمكنه أن يمارس «سلطة السيف»، لكنه أكَّد على أنه يمكن أن يكون «للقضاة ذوي السيادة الذين هم دون الأمير» أحياناً، «سلطة سيادية نقلت إليهم»، وبالتالي، يمكنهم، وبحق، أن يقفوا ضد الأمراء الطغاة (Goulart, III, fos 80b, 94a). وقام مورني بإشارة شبيهة، إلى النقاش التقليدي الذي دار حول استخدام سلطة السيف في بداية تحليله العلاقة بين أفراد الشعب والملك. فبدأ بالتمييز بين «موظفي المملكة» و«موظفي الملك». ثم حاجج قائلاً إن الفريق الثاني هم مجرد أفراد حاشية الملك ووظيفتهم طاعته، ليس إلاّ»، بينما أفراد الفريق الأول هم «مشاركون في السلطة الملكية»، وما الملك، بالنسبة إليهم، سوى «رئيس»، و«جميعهم، مثلهم مثل الملك، ملزم بتحقيق مصلحة الدولة (F., pp. 161 - 162).

وأخيراً، عاد هؤلاء الكتّاب إلى التأكيد على الحق القانوني للمحاكم العليا في أن تمارس الرقابة على الملك وهذا الحق سِمةٌ تقليدية أخرى من سِمات الفكر الدستوري الفرنسي، إلاّ أن هوتمان مال إلى تسويد سمعتها، وهو أمر غريب. أما أكمل شرح فقد ظهر، من جديد، في كتاب **دفاع** لموِرني، في القسم الخاص بعلاقات أفراد

الشعب بالملك. فقد اعتبر محكمة باريس العليا بمثابة «قاضٍ يفصل بين الملك وأفراد الشعب، وبخاصة بين الملك وأفراد معينين». فإذا سعى الملك «إلى التصرّف» ضد فرد «عبر انتهاك القانون»، فإن واجب المحكمة العليا، ومن حقها، أيضاً، أن ترى إلى أن العدالة تحققت. وإذا الملك «أجاز أي مرسوم أو قرار لمصلحته الخاصة، أو إذا كان لا بدّ من إعلان حرب أو تحقيق سلم»، فيجب طلب تفويض من المحكمة العليا. وباختصار، نقول من جديد، لقد حدّدت للحكمة العليا مرتبة مركزية في دستور فرنسا أشارت إليها الحقيقة المفيدة أن «كل ما له علاقة بالدولة يجب إدخاله في سجل أفعالها، ولا شيء «يعتبر مصادقاً عليه» إلاّ إذا تمّ التعبير عنه بالموافقة عليه رسمياً (F., p. 165).

اللجوء إلى القانون الطبيعي

على الرغم من أن كتاب هوتمان **فرانكوغاليا**، كان، بلا ريب، إسهاماً حيوياً في أيديولوجيا الثورة الهيغونوتية، فإن حججه التاريخية المحضة سرعان ما برهنت أنها غير حصينة، وبالتالي غير كافية لتكون أساساً يبرّر المقاومة السياسية العنفية. وكان أحد مواضع الضعف المهمة، بحسب وصف عددٍ من الكتّاب الملكيين الذين سارعوا في الإشارة إليه، كان في توظيف هوتمان للدليل التاريخي بشكل غالباً ما كان منحازاً وغير دقيق. هذا الإخفاق، من قِبَل هوتمان، انتقده نقداً مؤذياً أنطوان ماثارِلْ (Antoine Matharel) (1537 - 1586)، الذي كان الوكيل المفرتض في البرلمان (procureur general) لكاثرين دو ميديتشي، والذي نشر كتاباً عنوانه **ردّ على فرانكوغاليا فرانسوا هوتمان** (*Reply to François Hotman's Francogallia*)، في عام 1575، وكان على شكل فصل مقابل فصل (والهامش (Ronzy, 1924, p. 172. وعندما أصدر هوتمان قدحاً عنيفاً، كانت آراء ماثارِلْ قد تم دعمها **بِرَدٍّ** (Response) باللغة اللاتينية وضعه المؤرخ الإنساني بابير ماسّون - 1611)

(Papire Masson) (1544 ، الذي عُيّن، في ذلك الوقت، مؤرخاً رسمياً لكاثرين دو ميديتشي، وبدا أنه تعاون مع ماثارِلْ في إنتاج ردّه الأول (Ronzy, 1924, pp. 153 - 154, 163 - 212). وفي الكتابين، كليهما، اتّهم هوتمان، وعن عمد، بأنه عمل على قمع دليل غير ملائم. فعلى سبيل المثال، لاحظ ماثارِلْ أن هوتمان في وصفه الدستور الأساسي لفرنسا لم يذكر «الثلاث مائة سنة التي انقضت» بين أول ملك ومجيء الميروفنجيين، وأنه «خلال هذه القرون الثلاثة لم تقم مملكة فرنسا على الانتخاب، على الإطلاق، بل عن طريق الحق الوراثي (p. 34). ومضى كلا الشرحين إلى اتهام هوتمان بالتزييف المتعمّد للدليل الذي استشهد هو به، فعلياً. ولهذه التهمة مقدار من الوزن، والمثل الفاضح كان في التغيير الحاسم الذي أدخله هوتمان عندما اقتبس، من مجلة سيغبرت (Sigebert) المختصة بالأحداث التاريخية وسردها وفقاً لتسلسلها الزمني، ما اختص بتتويج الملوك الفرانكيين الأوائل. فتحدثت سيغبرت عن عادة أفراد الشعب في **حمل** (*eligunt*) ملكهم الجديد عالياً - برفعه على تروسهم -، ولكن هوتمان غير تلك الكلمة، برشاقة، لتُقرأ - eligunt وبذلك أكّد على أنهم انتخبوه (p. 230 and note) .

توسّعت تلك الانتقادات التفصيلية متحولةً إلى هجوم عام على فهم هوتمان للدستور الفرنسي - فكانت أصول الجدل اللاحق بين دوبو (Dubos)، بولانفييه (Boulainvilliers) ومونتسكيو حول الأصول «الجرمانية» مقابل «الرومانية» للملكية[16]. فكلا ماثارِلْ وماسّون - وسرعان ما تبعهما لويس لو روي (Louis Le Roy) - قالا إنه لا بدّ

(16) للاطلاع على «الجرمانية» (Germanism) عند بولانفييه، انظر: Buranelli, 1957. وللاطلاع على «الرومانية» (Romanism) عند دوبو (Dubos) و«الجرمانية» عند مونتسكيو، انظر: Ford, 1953. وللاطلاع على كيف بقيت حيةً أطروحة هوتمان ذات النمط الجرماني المدمّر، وكيف تطورت في الفترة الطارئة، انظر: Rothkrug, 1965, pp. 343 - 351.

«من أن يكون خطأً أساسياً ومطلقاً» الافتراضُ أن الملكية الفرنسية كانت انتخابية، في أي وقت، فهي، بالتالي، ذات طابع مقيّد، بحسب شرح ماثارِلْ (p. 58; Gundersheimer, 1966, pp. 81 -83). وقد اقتبس جميعهم بغزارة من مجلات تاريخية سابقة لكي يؤكدوا على نقطتين متناقضتين. في أولى النقطتين، إدعوا - كما أعلن ماسّون - أن القوانين المألوفة في فرنسا أجازت، وفي جميع الأوقات «حق الولاية الوراثية، وهذا الحق لم يُلغَ أبداً» (p. 8). وقالوا، من بعد ذلك، إن الذي يتبع ذلك هو أن ملك فرنسا يجب أن تكون له سلطة غير مجزأة، ولا تشاركه فيها الطبقات، بأي شكل من الأشكال، فوظيفة الطبقات، كما اعتبروها، وظيفة استشارية، ليس إلاّ. واختتم ماثارِلْ تحليله المضاد بمناقشة الصيغة «يسعدنا» التي كانت تستعمل دائماً، كما قال، في الإعلان عن المراسيم الملكية، التي تبرهن أنها ملزمة قانونياً، سواء أصادقت عليها الطبقات أم لم تصادق (pp. 86 -87).

وكما حصل البرهان على أن هوتمان لم يكن حصيناً إزاء ذلك النمط من الهجوم المضاد، فقد تبيّن أن تحليله احتوى على ضعف حاسم، من وجهة نظر الهيغونوتيين أنفسهم. فما كانوا في حاجة إليه هو شكل من الحجة السياسية قادرٌ على تبرير تحدٍّ ثوريٍّ مباشر للطغيان المزعوم للحكم الذي كان قائماً. فلم يكن ما قدّمه هوتمان سوى تاريخ (وتاريخ يثير الجدال العالي) للدستور الأساسي لفرنسا. ولا شك في أن طريقته في رواية القصة لمن يقبلونها، نقلت نقداً ضمنياً قوياً لنظام حكم فالوا كله. غير أن ذلك أبعد من أن يكون كافياً لدعم ذلك النوع من النتائج الثورية التي كان الهيغونوتيون، زمانئذٍ، ملزمين بتأييدها. فما كانوا في حاجة إليه، والذي أخفق هوتمان في توفيره، هو هجوم صريح ومطلق على سلوك الحكم، يحمل معه طلباً صريحاً من أفراد الشعب بأن يحملوا السلاح. لذلك ترك كتاب **فرانكوغاليا** الهيغونوتيين في مأزق. فمن ناحية، احتاجوا لإنشاء شكل

من الحجة الراديكالية والمتيعة أكثر من الحجة التي قدمها هوتمان. ومن ناحية أخرى، لا يوجد شيء في التقاليد الموجودة للفكر البروتستانتي الراديكالي يمكن أن يلجأوا إليه للقيام بتلك الخطوة الإضافية. ومن هنا، وكما رأينا، سعى البروتستانتيون إلى الدفاع عن مشروعية المقاومة عن طريق إحدى الحجج الثلاث الرئيسية التالية: النظرية اللوثرية الخاصة بالقضاة ذوي الرتب الدنيا، والنظرية الكالفنية الخاصة بالسلطات «القضائية الإسبرطية»، ونظرية القانون الخاص المتعلقة بالمقاومة الفردية، في حالات الدفاع عن النفس. النظريتان الأولى والثانية استغلهما الهيغونوتيون استغلالاً كاملاً، أما النظرية الثالثة فقد كانت لديهم أسباب خاصة لتجنّبها، وبخاصة بعد أن كشف عن نتائجها الفوضوية كلٌّ من بونيه، وغودمان، ومؤلف كتاب **الدفاع المدني والعسكري** (*Civil and Military Defence*).

كان الحلّ الذي تبنّاه بيزا ومورني والهيغونوتيون القياديون الآخرون للخروج من المأزق، واضحاً، لكنه انطوى على مفارقة. فقد لجأوا إلى التقاليد الدستورية الراديكالية للقانون السكولاستيكي والروماني. ورفضوا الميل البروتستانتي الخاص المفيد أن الله وضع كل البشر في حالة خضوع سياسي علاجاً لخطاياهم. وبدلاً من ذلك، راحوا يدافعون عن الرأي المفيد أن الحالة الأصلية والأساسية للناس لا بدّ من أن تكون حالة الحرية الطبيعية. وبدوره، مكّنهم هذا من التخلّي عن الرأي البولسي الأرثوذكسي المفيد أن جميع السلطات الموجودة يجب أن تعتبر مقررةً من الله مباشرة. وعوضاً عن ذلك، وصلوا إلى الاستنتاج المفيد أن أي مجتمع سياسي شرعي يجب أن ينشأ من فعل موافقة حرّة من قِبَل الشعب كله.

لا ريب في وجود سوابق لهذه المحاولة لسرقة الثوب الأيديولوجي الذي صنعه، أصلاً، أعداؤهم الكاثوليك. وقد يكون هناك مغزى كبير أن

نذكر، في هذه المناسبة، أن كالفِنْ نفسه كان، بدايةً، تلميذاً لجون مير (John Mair) الذي درَّسه الثيولوجيا في كلية دو مونتاغو (Collège de Montaigu)، قبل أن يصير تلميذ قانون عند ألشاتو في بورغ (Ganoczy, 1966, pp. 39 - 41). ومما لا شك فيه أن كالفِنْ كان متعاطفاً مع المقاربة السياسية السكولاستيكية والإنسانية القانونية أكثر من أي واحد من الإصلاحيين الأوائل، ويمكن ملاحظة تلك التأثيرات بوضوح في عددٍ من أتباعه الأكثر راديكالية من سواهم. فقد سبق لبيزا أن ذكر، مثلاً، في بداية كراسته حول **عقاب الهرطقة** (*The Punishment of Heretics*)، في عام 1554، أن علينا اعتبار قضاتنا قد «عُيِّنوا بموافقة أفراد الشعب» بغية القيام بدور «حرّاس القوانين» التي قرر الشعب، أصلاً، وضعها لتحكمهم (p. 22). وقد حاجج بونيه في كتابه **بحث موجز** (*Short Treatise*)، بعد عامين، وقال، في الأصل، جميع الحكام «نالوا سلطة أفراد الشعب» الذين عيّنوهم «على أساس الثقة»، ولهذا السبب استبقى سلطة «استعادة ما أعطوه» في «المناسبة العادلة» (p. 107). وبعد ذلك بعامين لجأ غودمان في كتابه **السلطات العليا**، إلى استعمال لغة الحقوق الطبيعية، معلناً أن البشر «يمكنهم أن يطالبوا، بصورة قانونية»، بحرياتهم «على أنها من ممتلكاتهم»، ومنتهياً إلى القول، «وإذا سمحوا بأن ينتزع منهم هذا الحق»، فإنهم، بذلك، يسمحون بأن يُسلَبوا مما لا يقل عما لو سمحوا لحكامهم أن ينتزعوا أيّاً من سلعهم الأخرى[17].

وعلى كل حال نقول، ألم تتعدّ إشارات الثوريين الكالفنيين الأوائل، إلى حجج القانون الطبيعي، لم تكن مجرد جوانب هامشية،

(17) انظر: Goodman, *Superior Powers*, pp. 149, 160، وللاطلاع على لجوء إضافي لمفهوم الحقوق «الذاتي»، انظر: pp. 154, 180, 188, 214. إن فكرة الحق في الملكية تتكرر في الترجمة الجنيفيّة (Genevian) للكتاب المقدّس لقصة كرم العنب الذي كان يملكه نابوت (Naboth). انظر: fo 163a.

ولم يتم تناولها بوضوح وإنما لجأوا في ندائهم الأساسي إلى فكرة أن جيمع السلطات الموجودة هي سلطات معيَّنة مباشرة من الله. بخلاف ذلك ما حصل في السبعينيّات (1570s)، عندما بدأ الهيغونوتيون يوظفون، وبطريقة منظّمة، النظريات السكولاستيكية الراديكالية ونظريات القانون الروماني الخاصة بالسلطة. ويمكن رؤية أحد انعكاسات ذلك التطوّر في الحقيقة المفيدة أن محاولات سالامونيو (Salamonio) في كتاب **سيادة طبقة النبلاء الرومانية** (*The Soverignty of the Roman Patriciate*) أعيد نشرها في باريس، في عام 1578 (d'Addio, 1954, p. 16). وهناك دلالة إضافية مفادها أن منظرين هيغونوتيين كثيرين، بمن فيهم بيزا وموريني، بدأوا يؤلفون كراساتهم بأسلوب سكولاستيكي ذي وعي ذاتي. فتخلوا عن استعمال نبرات الواعظ التي أحبها كتّاب مثل غودمان ونوكس، وتحولوا، بدلاً من ذلك، إلى محاكاة النماذج الرسمية للحجّة المميّزة للأبحاث القانونية والسياسية السكولاستيكية، بدءاً من مسألة البحث (Quaestio) المطلوب تحليلها، وقُدماً للنظر في الاعتراضات (objectiones)، واختتاماً بالردود (responsio) مع خلاصة لقضيتهم. وأخيراً نذكر أن أوضح دليل على التأثير السكولاستيكي المتنامي قد وفّره لنا مقدار المراجع التي شعر كتاب مثل موريني أن الاستشهاد بها ملائم. وعندما تحوّل إلى مسألة الطغيان في كتاب **دفاع**، أحالنا، بوضوح، على الأكويني وبارتولوس وبالدوس (Baldus)، وسجلات القانون الروماني[18]. وعندما نظر في المسألة المركزية، مسألة الحق في

---

(18) حصل تعتيم على أهمية تلك الاستشهادات لعدم إعادة إنتاج أيّ من الحواشي الهامشية التي وضعها موريني، في أيّ من الطبعات الحديثة لكتاب **دفاع**. للاطلاع على المراجع أعلاه، انظر الطبعة الأصلية: للأكويني ص 195، ولبارتولوس الصفحات 50، 130، 181، 194 - 195، لبالدوس ص 204، والصفحات 31، . 50 إلخ. . . **للدايجست**.

المقاومة، كشف عن اعتماد وثيق على الخلفية الراديكالية للفكر السياسي التسووي. واستشهد بعدة قرارات اتّخذت في كونستانس وبال، وأرجعنا في مناسبتين، وبشكل خاص، إلى «السوربونيين»، كما وظّف نظريات غيرسون وألمان ومير بغية الدفاع عن فكرة المماثلة الدقيقة بين أطروحة المذهب التسووي في الكنيسة والسيادة الشعبية في الدولة[19].

تحتاج المفارقة قدراً من التأكيد، على الرغم من أن الكلام على «النظرية الكالفنية الخاصة بالثورة» صار مألوفاً في الأبحاث الحديثة التي تدور حول النظرية السياسية للإصلاح الديني، فقد تبيّن، الآن، خلوّ النظرية، كلياً، من أيّ عناصر كالفينية. فالحجج التي استعملت من قِبَل الثوريين الكالفنيين الأوائل في الخمسينيّات (1550s) كانت لوثرية في معظمها، كما كانت الحجج التي أضيفت في السبعينيّات (1570s) سكولاستيكية، في الغالب. وبما أن الحجج التي أخذها الكالفنيون من اللوثريين، كان اللوثريون قد أخذوها، أصلاً، من القانونين المدني والكنسي، يمكننا القول، بلا مبالغة، أن من وضع الأسس الرئيسية للنظرية الكالفنية الخاصة بالثورة، بكليتها، كانوا خصومهم الكاثوليك.

بطبيعة الحال، يمكن حلّ المفارقة بسهولة: فما علينا إلاّ أن نتذكر أهداف الهيغونوتيين ودعاتهم بعد مذابح عام 1572. فهم لم يكونوا محتاجين للقيام بثورة وحسب، بل لشرعنتها، أيضاً، لأتباعهم، وللأكثرية الكاثوليكية، قدر الإمكان. وكانت محاولتهم

(19) للاطلاع على مراجع لبال (Basle) وكونستانس (Constance)، انظر الطبعة الأصلية من ص 48، 203 ـ 204، إلخ. . . وللاطلاع على «السوربونيين»، انظر: ص 61 ـ 62.

الأولى لتحقيق تلك الحاجات - عبر تطوير نظرية القانون الوضعي عند هوتمان - قد أثبتت أنها غير منيعة إزاء أيّ هجوم مضاد. ووفّر لهم لجوؤهم الذي تلا إلى حجج القانون، كما عرفوا بوضوح وسيلة أفعل لبلوغ الغايات الأيديولوجية ذاتها. فقد مكّنهم من إشادة نظريتهم في السيادة الشعبية على الأصول المنطقية للدولة، لا مجرد الأصول التاريخية، والتغلّب، بذلك، على الضعف الموجود في باطن حجج هوتمان الإرشادية المألوفة. وبالتالي، صاروا قادرين على إشتقاق حق المقاومة من نظرية عامة عن السلطة، وليس من دفاعٍ ملتبسٍ عن حق خلع الملوك، كسِمَة مزعومة من سِمات دستورِ فرنسا. وهذا، بدوره، مكّنهم من أن يقدِّموا مطالبتهم بالمقاومة حجةً سياسيةً لا طائفية، وينجزوا المهمّة الأيديولوجية الحيوية، مهمة اللجوء إلى أوسع طيفٍ ممكنٍ من المعتدلين والساخطين الكاثوليك، وليس لأتباعهم وحدهم.

ويجدد التأكيد على أن ذلك بدا حلاً صائباً للمفارقة ولو، على الأقل، للسبب المفيد أن ذلك الشرح كان متعارضاً مع نوع تحليل فيبر (Weber) للكالفنية بوصفها أيديولوجيا ثورية صارت، حديثاً، مقبولة بشكل واسع. وقد تميزت المقاربة الفيبرية بالتأكيد على تمييز قاطع بين النظريات الاجتماعية والسياسية للكاثوليك والكالفنيين في سياق القرن السادس عشر. فعلى سبيل المثال، نذكر أن هانز بارون (Hans Baron) تبنّى هذا المنظور عندما أكَّد على أنه، خلال القرن السادس عشر، ظلّ التحليل السكولاستيكي «لسيادة الشعب بلا أهمية حيوية»، بينما بدأت «روح الكالفنية المضادة للملكية» الجديدة تمارس تأثيرها المميِّز. وقد قاده ذلك إلى الزعم أن «الفكر السياسي الكالفني - بخلاف محافظة الأفكار السكولاستيكية الجديدة - نجح «أكثر من أي ميل آخر في ذلك الزمن» في منع «انتصار كامل لمذهب

الحكم المطلق» (Baron, 1939, pp. 40 -42). وهكذا، نظر إلى الفكر الراديكالي كون الوريث لمجموعة من المعتقدات السياسية الكالفنية التي اعتُبرت أنها شعَّت ووصلت «إلى الفكر السياسي للأزمنة الحديثة»، حاملةً معها مجموعة مميّزة من «الميول السياسية التحديثية» (Baron, 1939, pp. 31, 41).

هذا التقابل بين النظرية السياسية السكولاستيكية والكالفنية تطوّر في عدد من البحوث الحديثة الخاصة بالإصلاح الديني البروتستانتي، وتأثيره الأيديولوجي[20]. وكان أحد الأمثلة الملفتة كتاب **ثورة القديسين** (*Revolution of the Saints*) لمايكل والزر (Michael Walzer). عالج هذا الكتاب نظرية المقاومة السياسية التي اعتنقها الكاثوليك في القرن السادس عشر بوصفها لا تزيد على أن تكون تكراراً للمعتقدات التومائية. وقد عُدّ سواريز نموذجاً للموقف الكاثوليكي، وقيل إن نظرته إلى المقاومة ألّفت «شكلاً ضرورياً، ومؤقتاً، من أشكال العنف الذي ينتهي حالما يستعاد النظام» (Walzer, 1966, p. 111 and note). ثم قوبلت هذه النظرية الناظرة إلى الوراء مع السياسة الكالفنية «الجديدة»، السياسية، التي قيل إنها تركّزت على محاولةٍ أكثر راديكالية بكثير، قضت «بوضع الشرعية والنظام جانباً» بغية التكيّف مع نظرية «الحرب الدائمة»، وممارستها (Walzer, 1966, pp. 111 - 112). فالحاصل، بحسب تحليل بارون، هو جعل «أصول السياسة الراديكالية» معتمدة على مجموعة من المعتقدات

(20) انظر على سبيل المثال: Pinette, 1959, p. 223، نظرة تكررت في عددٍ من شروح كتب الدراسة الجاري استعمالها. وعلى كل حال، لابدّ لي من التأكيد على أن نقدي لهذه المقاربة لا ينطبق على المراجع الأقدم التي رأت بوضوح أكثر بكثير مما رأى المفسّرون الحديثون، الدورَ الذي لعبته الأفكار السكولاستيكية في الثورة الكالفنية. انظر على سبيل المثال: Lagarde, 1926, pp. 265 - 268 and Allen, 1957, p. 313.

السياسية الكالفنية، تحديداً. وقيل إن الجدّة في «السياسة الكالفنية» تمثّلت في أنها ساعدت على أن تبيّن «للبشر الذين كانوا سلبيين في السابق»، كيف يطالبون «بحق المشاركة في ذلك النظام من العمل السياسي الذي هو الدولة الحديثة» (Walzer, 1966, pp. 4, 18). غير أن هناك تشوّشاً مفسداً في أساس تلك المقاربة لتحليل دور الكالفنية بوصفها أيديولوجيا ثورية في أوائل أوروبا الحديثة. ولا شك في أن الذين حاججوا لصالح الثورة خلال تلك الحقبة الزمنية مالوا إلى أن يكونوا كالفنيين. غير أن القول إنهم، وبصورة عامة، استعملوا حججاً كالفينية، تحديداً، ليس بصحيح. ولا تظل الفكرة المفيدة أن النظريات التي كانت وراء ظهور السياسة الراديكالية الحديثة كانت كالفنية بطابعها فكرة معقولة، طالما بقينا نتجاهل العناصر الراديكالية الموجودة في القانون المدني والكنسي، وأيضاً، تقليد الفكر التسووي الراديكالي كله المنبثق من ديلي وغيرسون في بداية القرن الخامس عشر. صحيح القول إننا إذا فعلنا مثل والزر وحصرنا أنفسنا في مقارنة الكالفنيين مع منظّر مثل سواريز، فإنه يمكن جعل التقابل المفترض وجوده بين الهيغونوتيين الراديكاليين والكاثوليك الرجعيين ذا مظهر مقنع. غير أننا إذا ما عملنا، بدلاً من ذلك، على مقارنة الهيغونوتيين مع بارتولوس أو سالامونيو، من بين القانونيين، أو مع أوكام، وغيرسون، وألمان، ومير، من بين الثيولوجيين، فإننا سنجد الصورة معكوسة. فالهيغونوتيون كانوا أبعد ما يكون عن الانفلات من قيود السكولاستيكية بغية تأسيس «سياسة جديدة»، إذ نجدهم، على نحو كبير، متبنّين ومعزِّزين الموقف الذي اعتنقه القانونيون والثيولوجيون الراديكاليون.

ومع أن الحجة الرئيسية للثورة التي طوّرها الهيغونوتيون في السبعينيّات (1570s)، كانت، وبلا شك، ذات أصول سكولاستيكي،

فإنه سيكون نوعاً من المغالاة الاستنتاج أن جميع المنظِّرين الهيغونوتيين قد تخلّوا عن المقاربة الإلهية التي ميّزت التفكير البروتستانتي السياسي السابق. فقد استمر عدد قليل من الكراسات في تجنّب أيّ إشارة إلى الأفكار السكولاستيكية الخاصة بأصول وطابع المجتمعات السياسية الشرعية، وبدلاً من ذلك، استند إلى نظرية المقاومة الحذرة التي أنشأها اللوثريون في الثلاثينيّات (1530s) من التأويل الإقطاعي للدستور الإمبراطوري. فقد بدأ بالتأكيد على الرأي البولسي المفيد أن السلطات الموجودة، جميعها يجب أن تكون معيّنة من الله. ثم تابع فأضاف حجتين أُخريين - على الطريقة التي رآها بوسر وأتباعه - لإنتاج دفاع عن المقاومة السياسية متفق مع نقطة البداية الإلهية تلك. الأولى أفادت - كما صيغت، مثلاً، في الكراسة المغفلة الاسم التي عنوانها **ما إذا كان مشروعاً للرعايا أن يدافعوا عن أنفسهم** (*Whether its is Lawful for Subjects to Defend Themselves*) - أن جميع السلطات الموجودة يجب أن تكون معيّنة من الله - لا الأمراء وحدهم، بل، أيضاً، «السلطات الدنيا» (puissances inférieures) التي دعا الله أصحابها ليخدموا بوصفهم قضاة (fo 243b). والحجة الثانية أفادت أن جميع تلك السلطات لا بدّ من أن يكون الله قد قصد منها القيام بوظيفة معيّنة، وظيفة «القيام بالأعمال الصالحة» ودعم «ممارسة الدين» بطريقة مسيحية حقيقية (fos 243b, 245b). وحاصل ذلك هو إعادة ذكر النسخة الإلهية، نسخة النظرية المفيدة أن على القضاة ذوي الرتب الدنيا واجباً إيجابياً هو معارضة الحكومات الطاغية. وتنهي الكراسة كلامها عن الدفاع المشروع بالقول: عندما يخفق القاضي الرئيسي «في معارضة الشيطان وما هو ضد المسيح، كما يتطلب مركزه» يصير من واجب «السلطات الدنيا» أن «تقدم معارضة» صحيحة ومشروعة للسلطة العليا، وهدفها هو ضمان أن يكون أفراد الشعب قادرين «على الدفاع عن أنفسهم ضد أعداء المسيح»، وتأمين النصر

للكنيسة الحقيقية، وبالتالي تحقيق القصد المستحق في حينه الذي من أجله عُيِّنت (fos 243b, 244b, 246a).

تتعارض هذه النظرية تعارضاً قوياً مع الآراء الخاصة بالقضاة ذوي الرتب الدنيا، التي أنشأها هوتمان، وبيزا، ومورني، في الزمن ذاته. وكما كنا رأينا، فقد اعتبروا تلك «السلطات الدنيا» أمثلةً عن السلطات «القضائية الإسبرطية (ephoral)»، فلم يعتبروها مجرد سلطات موظفين معينين من الله لأهداف دينية، بل، أيضاً، حسبوا القائمين بها منصَّبين من أفراد الشعب لضمان خيرهم. وهكذا، كانت مقدّماتهم متناقضة مع مقدّمات الكراسات المحافظة، لا مجرد مقدمات أكثر راديكالية منها. وعلى كل حال، لم يكن ذلك كافياً ليثني بيزا ومورني عن إضافة النسخة الإلهية لنظرية القضاة ذوي الرتب الدنيا إلى مجموعة حججهم. وكان الأثر على نظرية بيزا، الخاصة بالمقاومة، ضئيلاً نسبياً، فقد دفعه إلى التأكيد على أنه، فضلاً عن واجب القضاة ذوي الرتب الدنيا أن يحرسوا مصلحة أفراد الشعب الذين نصَّبوهم، عليهم واجب أعلى، ألا وهو: «استعمال جميع الوسائل التي أعطاهم إيّاها الله» لضمان أن يكون «معروفاً ومخدوماً بوصفه ملك الملوك» (p. 133). غير أن أثر نظرية مورني كان ملحوظاً، إذ أدّى به إلى الإعلان عن رأيين مختلفين تمام الاختلاف عن طبيعة العَقْد الذي رآه في أساس أي مجتمع سياسي شرعي، ورأيين مختلفين مقابلين - وغير منسجمين متعلقين بأسس المقاومة المشروعة.

كان أحد العقود الذي بحثه مورني هو الفكرة السكولاستيكية النموذجية عن عقدٍ بين الملك وممثِّلي الشعب. وقد تمّ تحليل ذلك في **البحث** (*Quaestio*) الثالث الذي نظر في المسألة السياسية الصرف، مسألة ما إذا كان يمكن الاعتراض قانونياً على الأمير «الذي يضطهد

الدولة أو يدمّرها» (F., p. 158). أما العقد الآخر الذي وصفه، فقد كان، وبشكل تحديدي، الفكرة البروتستانتية القائلة بعقدٍ مؤلف من جزئين، بين الملك والقضاة ذوي الرتب الدنيا، والله. وقيل إن الجزء الأول من ذلك الاتفاق، وهو الذي ذكر في البحث الافتتاحي، كان «بين الله والملك» (F., p. 143). فقد تمّ التأكيد لنا على أن «جميع الملوك هم وكلاء معينون من الله ليحكموا بعدلٍ، ويحكموا بالنيابة عنه» (S. p. 7). ثم، قيل لنا إن ذلك التعيين اتّخذ صورة عقدٍ «اختتم بانتظام بين الملك والله»، بحسبه وعد الملك بأن لا تعارض لأوامره «مع ناموس الله» (F., pp. 142, 143). أما الجزء الآخر من الاتفاق، وهو الذي بحث في **البحث** الثاني، فقد وصف بأنه «عقد بين الله وأفراد الشعب» (F., p. 146). وبدأ مورني بالعودة إلى رأي بوسر المفيد أن الله يعتبر «خطراً العهدة» بواجب الحفاظ على كنيسته «إلى فرد وحيد من البشر»، لذا، قرّر ألاّ يكون الحكم مقتصراً على الملوك، بل يشمل «القضاة الذين هم دون الملك» لضمان إنجاز الملك أنجز واجباته بشكل صحيح (F., pp. 147, 149). وبعد ذلك، ذهب مورني إلى مفاده: إنه يمكن القول أن الملك مع هؤلاء القضاة الذين يعملون نيابةً عن الشعب، تعاقدوا مع الله بوصفهم «أطرافاً واعدة»، على أن يكونوا «ملزمين معاً» على ضمان أن تظل الدولة مشادةً على نواميس الله، وأن يُنفّذ بإخلاص الواجب الأساسي، واجب «المحافظة على الهيكل وعلى كنيسته في ما بينهم» (F., p. 147).

كان حاصل نظام العقد الثنائي هذا، أنه أوصل مورني إلى تبريرين متمايزين للمقاومة. أحدهما نشأ من الفكرة السكولاستيكية المفيدة أن أفراد الشعب الذين أوجدوا الحكام بشروط موضوعة، عليهم واجب دائم أن يحافظوا على حق المقاومة، إذا لم يكن هناك وفاء بتلك الشروط. والتبرير الثاني نشأ من نظرة مختلفة، وغير

منسجمة، لأصول الدولة والقصد منها. فقد قيل إن الملك والقضاة ذوي الرتب الدنيا وعدوا بأن يدعموا الكنيسة الحقيقية وناموس الله. وقد اعتبر ذلك أنه يعني: إذا أخفق الملك في ذلك الواجب، وبدلاً منه «أمر بأعمال غير مقدّسة أو منع الأعمال التقوية المقدسة»، فليس واجب القضاة ذوي الرتب الدنيا أن يقاوموا وحدهم، بل يصير الواجب دينياً، وعلى عاتق تلك القوى الأقل سلطة «بأن يطردوا الوثنية من داخل أسوارهم» عبر إزاحة الملك بالقوة، وضمان ذلك (F., p. 154). وإذا أخفقوا في استعمال القوة عندما يقلب الملك «القانون وكنيسة الله» فسيكونون قد أخفقوا في الوفاء بوعدهم لله، وبالتالي، سيكونون «مذنبين مقترفين الجريمة ذاتها»، و«يخضعون للعقاب ذاته» مثلهم مثل ملكهم الكافر (F., p. 149). كان لجزء مورني للكلام على القضاة ذوي الرتب الدنيا بمثابة تهديد وتذكيرهم بسلطاتهم، وقد أنهى كلامه بتحذير مفاده أنهم إذا رفضوا «استعمال القوة ضد ملكٍ أفسد ناموس الله» فإنهم سيكونون «مرتكبي خطيئة عظمى ضد العقد مع الله» (F., p. 157).

وعلى كل حال، نقول: إنه لم يكن من المألوف أن يضع منظّر هيغونوتي كبير، بعد عام 1572، مثل ذلك التأكيد القوي على حجج إلهية صرفة. ففي ذلك الوقت، وكما رأينا، كانت المسألة المركزية التي واجهت الهيغونوتيين قد صارت مسألة تطوير وسائل علمانية راديكالية لتسويغ المقاومة العنفية. فكانت المسألة الرئيسية التي واجهوها، بحسب وصف بيزا لها في كتاب **حق القضاة** (*The Right of Magistrates*)، مسألة كيفية تقديم «حجج عقلية» بغية تبيان أن علاج الطغيان «يجب الوقوع عليه في المؤسسات الإنسانية» (pp. 103, 124). وقد حوّلهم الجواب الرئيسي بعيداً عن الآراء الدينية بغية إنشاء نظرية سكولاستيكية جوهرية، عن أصول وطابع المجتمعات السياسية المشروعة.

ومثلهم مثل أسلافهم السكولاستيكيين، بدأوا بمعارضة أطروحة الأبوية محتجّين وقائلين: إن حالة الإنسان الأساسية لا بدّ من أن تكون حالة الحرية الطبيعية. وعموماً، راحوا يدافعون عن هذه القضية بالتأكيد على أن إنكارها يتضمن ما هو منافٍ للعقل. وكما أعلن بيزا، إنه يفترض أن الشعوب «خُلِقَت لحكامها»، بينما «الواضح بديهياً» هو أن «الشعوب لم يأتِ من الحكام»، بل كانت، إذا جاز الكلام، «أقدم من هؤلاء الحكام»، الذين قررت الشعوب، أصلاً، أن تنصِّبهم لكي يحققوا تنظيماً أفضل لشؤونها (p. 104). وتناول الحجة ذاتها، وبصورة مباشرة، مؤلِّفو كتب **الموقظ** و**السياسي** و**الخطابات السياسية**، وذلك، في نقاط عدة حصل تكرارها كلمةً كلمة. فذكر كتاب **الموقظ** أن القول إن أي إنسان هو، وبشكل طبيعي، في حالة خضوع، معناه نسيان أن «الاجتماعات والمجموعات من البشر وجدت في كل مكان قبل أن يخلق الملوك» وأنه حتى، في أيامنا، من الممكن وجود شعب من دون قاضٍ، لكن لا وجود لقاضٍ من دون شعب». فالجدل ضد الحرية الأساسية للبشر معناه اقتراف الخطأ الشاذ المفترض أن «الشعب خلقه القضاة»، في حين أن الواضح هو أن «القضاة خلقهم الشعب، ودائماً»[21]. وكرر مورني، لاحقاً، الحجة ذاتها في المسألة الثالثة من كتابه **دفاع**، فكان التأكيد، قبل كل شيء، على استحالة الاعتقاد بوجود حالة أصلية من الخضوع. وبما أنه «لا أحد ولد ملكاً، وليس هناك ملك بالطبيعة»، وبما أن «الملك لا يستطيع أن يحكم من دون شعب، بينما يستطيع الشعب أن يحكم نفسه من دون الملك» إذاً «الواضح الذي لا يرقى إليه شك» هو أن الناس، لا بدّ من أن يكونوا قد عاشوا، أصلاً، من دون ملوك أو

---

(21) انظر: *The Awakener, pp. 80 - 81; The Politician,* fo 73a; *Political Discourses,* fos 218b, 222b, 238b.

قوانين وضعية، ليس إلاّ، وفي وقت متأخر خضعوا لحكمهم (F.p 160). بعد ذلك، شُرِحَ الافتراض الأساسي المفيد أن الحالة التي وضع الله الناس فيها في العالم يجب أن تكون حالة حرية طبيعية. فنحن جميعاً «أحرار بالطبيعة، خُلقنا لنكره العبودية، ونرغب في الحكم وليس في الطاعة». قيل إننا، جمعياً، نملك هذه الحرية كونها أحد حقوقنا الطبيعية «امتيازاً طبيعياً» لا يمكن تجريدنا منه، بحق (S., p. 107).

إذا لم يكن أي إنسانٍ، وبشكل طبيعي، في حالةٍ من الخضوع، فكيف وُجدت المجتمعات السياسية، ولماذا كانت؟ في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة وضع الهيغونوتيون تحليلاً موازياً لتحليل الثويولوجيين السكولاستيكيين الراديكاليين نقطة بنقطة. فبدأوا البحث في السبب الغائي لتأسيس الدولة - بحسب لغتهم السكولاستيكية الخاصة. فقد وافق جميعهم - كما ورد في كتاب **الموقظ** - على القول: «إذا سألنا عن سبب ومناسبة وجود القضاة» فمن المحال أن نتصوّر سبباً غير «سلامة الشعب وخيره وصونه » (p. 83). وقد أقرّ مورني بالحجّة ذاتها في كتابه **دفاع**. فإذا وافق أفراد الشعب على إنشاء دولليضعوا حدّاً لحريتهم الطبيعية، فلا يمكن أن يكون مردّ ذلك إلاّ إلى الحقيقة المفيدة «أنهم يتوقعون منفعةً كبيرة جداً ستحصل من الموافقة بتلك الطريقة على أن يخضعوا أنفسهم لأوامر آخرين» (S, p. 107). وأضاف قائلاً: إنه ينبغي على جميع الملوك أن يتذكّروا أن «ممارستهم السلطة عائدة إلى أفراد الشعب، ومن أجل خيرهم»، لذا «عليهم ألاّ يقولوا، كما يفعلون في أغلب الأحيان، أنهم يحملون سيفهم بأمر من الله، إلاّ إذا قالوا، أيضاً، إن أفراد الشعب هم الذين وضعوه في أيديهم أولاً» (S., p. 79).

الفكرة التي أفادت أنه يجب تصوير أفراد الشعب بأنهم

المؤسسون للمجتمعات السياسية بغية تحسين نصيبهم الطبيعي حصل التعبير عنها، أحياناً - وبخاصة في كتاب **دفاع** لمورني - بأنها لم تكن رأياً متعلقاً بالمحافظة على الخير العمومي، وإنما كانت عن الحفاظ على الحقوق الفردية. وفي بحثه مفهوم الحق، اتبع مورني، على وجه التحديد، التحليل الذي كنا واجهناه في كتابات غيرسون وأتباعه، وبخاصة في كتاب مير **أسئلة** على كتاب **أحكام** للومبارد (Lombard). وقد شرح مير مفهوم «حيازة حق في شيء» بمفردات حيازة الحرية بالتصرف به ضمن حدود قانون الطبيعة، معتبراً حق الإنسان حيازة ملكية والتصرف بها - مثل ثيابه أو كتبه - هو القضية النموذجية للحق، عادّاً الأشياء التي لي حرية مطلقة في التصرف بها ووجوب كونها من ممتلكاتي، قضية واضحة. ولا شك في أن هذا التحليل للحق هو الذي كان يدور في بال مورني في المسألة **الثالثة** في كتابه **دفاع**، وعندما ساوى خير أفراد الشعب بالحاجة لضمان «حقوقهم وامتيازاتهم» التي يجب ألاّ «يُتنازَل عنها» لِـ «حرية ملكهم غير المقيّدة» فهو كان يركّز، رئيسياً، على حقهم في استبقاء تلك الممتلكات التي كانت في حوزتهم أصلاً قبل تأسيس الدولة، مصرّاً على أن هذه الممتلكات، قبل سواها، يجب أن تُحمى حالما تُشاد الدولة (F., p. 162; S. pp. 139, 158). ووافق على الافتراض السكولاستيكي - الذي جعل لوك (Locke) مشهوراً، في ما بعد - والمفيد أن المرحلة الأصلية التي وجَدَ فيها أفراد الشعب وجوب إقامة مجتمعات سياسية كانت «عندما دخل مفهوما مالِي (meum) ومالَكَ (tuum) العالم، وبدأت الفروقات تنشأ داخل الشعب حول مسألة ملكية السلع المادية (S., p. 109). وأضاف قائلاً: إن الدافع الرئيسي الذي كان للناس لإقامة دولة لا بدّ من أنه كان تأمين أمنٍ أعظم على ممتلكاتهم و«منع أي تدمير لمناطقهم أو أي كوارث مادية أخرى» (S., p. 109).

والافتراض المفيد أنه عندما ذكر الهيغونوتيون تلك المساواة بين خير أفراد الشعب والمحافظة على حقوقهم في ممتلكاتهم، لم يكونوا يقصدون سوى الإشارة إلى واجب الحاكم الحفاظ على رعاياه في تمتعهم بسلعهم المادية، هو افتراض بمثابة إساءة تمثيلٍ لموقفهم. لقد رأى الهيغونوتيون مثل لوك بعد قرن من الزمان، أن من بين الأشياء التي يمكن أن يُقال إن لنا الحرية، وبالتالي الحق في التصرف بها، ضمن حدود قانون الطبيعة، تلك الممتلكات - التي مازلنا ندعوها بلغة التورية - التي هي صميميّة لشخصياتنا، وبخاصة لحياتنا وحرياتنا. لذا نقول إنه عندما عالج الهيغونوتيون مسألة خير أفراد الشعب بوصفهم إياها السبب الغائي للدولة، ومضوا إلى مساواتها بحقهم في التمتع بممتلكاتهم، فإنهم غالباً ما كانوا يوضحون أن ما كان يدور في خلدهم هو واجب الحاكم في أن يدعم الحقوق الطبيعية لأفراد الشعب والتي لا يمكن انتزاعها، عانين حقوقهم في حياتهم وحرياتهم - لكون هذه الحقوق هي الصفات الأساسية والطبيعية التي يمكن أن يُقال: إن كل إنسان حائزٌ عليها في الحالة السابقة للحالة السياسية. وذلك هو، وبوضوح، مسار التفكير الذي كان في أساس الاتهام الذي ذكره مؤلف كتاب **إعلان** (*Declaration*) والمفيد أن مذابح عام 1572 أوصلت أفراد الشعب الفرنسي إلى حدود الواجب السياسي. والسبب الذي قدّمه تمثّل في القول إن مثل ذلك الحرمان المتعمّد، من قِبَل الحكومة، لكثير من المواطنين، من حياتهم، يجب أن يُعَدَّ عملاً «**مضاداً لحق البشر الذي لا تنتهك حرمته**» (le droit de gens qui est inviolable)، لذا، فهو مضاد للغايات التي من أجلها أُسِّس الحكم، أصلاً (fo 38b). والافتراض الموازي والمفيد أن التسويغ الأساسي للحكم يَمْثُلُ في قدرته على الحفاظ على حقوق المواطنين الطبيعية، وبخاصة تمتعهم، غير المقيّد، بحياتهم، وحرياتهم، وممتلكاتهم، حصلت الإشارة إليه في

كتاب **السياسي** المطوّر بوضوح قاطع ومميّز في كتاب **خطابات سياسية**، والذي لخّصه مورني في أكمل ما يكون في المسألة الثالثة في كتابه **دفاع**. فقد افتتح السياسي الحوار بإثارة السؤال «عما إذا كان مشروعاً للرعايا، في حالة وجود اضطهاد متطرف، أن يحملوا السلاح للدفاع عن حياتهم وحريتهم» (fo 61a). فقدم مؤلف كتاب **خطابات** إجابة حاسمة مرتبطة برأيه المفيد أن حق المقاومة يجب أن يكون، وبشكل دائم، ضد أي حكم يحاول «أن يجعل أفراد الشعب عبيداً». وعندما يرفض أفراد الشعب أن يسمحوا بتحويلهم إلى عبيد، فإنهم لا يكونون إلاّ مدافعين عن «حيازتهم للحرية» (le bien de liberté). وعندما يدافعون عن حريتهم، فإن ما يفعلونه هو مجرد «الحصول على ما هو حقهم الطبيعي» (droit naturel) (fos 293a - b). وأخيراً، نجد أن مورني ذكر الافتراضات ذاتها، واختتم بحثه في النظام القديم و«حق الشعب» بالتأكيد على أن لا عمل يقوم به الحكم الشرعي «يجب أن ينقص، بأي شكل، من حق الحرية لأفراد الشعب». والسبب الرئيسي الذي قدّمه تمثّل في قوله، إن الهمّ الرئيسي لأي حكم «يجب أن يكون، دائماً، في التصرّف كونه حارساً لحرية أفراد الشعب وأمنهم» (F., p. 168; S., p. 106).

إذا كان السبب الغائي لإنشاء الدولة هو خير أفراد الشعب، وبخاصة الحفاظ على حقوقهم، فإن السبب الفاعل، الممكن والوحيد، وفقاً للهيغونوتيين، يجب أن يكون الموافقة العمومية من قِبَل جميع المواطنين المعنيين والمعبّر عنها بطريقة حرّة. وقد ذكر بيزا هذا الرأي تأكيد أكبر في كتابه **حق القضاة**، عندما قال إنه مستعد للبرهان على أنه «إذا وافق الشعب، عن معرفة وبحرية كاملة، على شيء لاديني بشكل واضح ومضاد لقانون الطبيعية، فإن الإلزام باطل» (p. 124). وكما كرّر سابقاً، قال إن الافتراض ذاته المفيد أن

«الموافقة القانونية والحرة» مطلوبة، دائماً، لإقامة «حكام شرعيين»، كرره جميع المنظّرين الهيغونوتيين الكبار (p. 107). ولم يكن «القضاة الأولون» وحدهم، بحسب وصف كتاب **الموقظ**، «قد وُجِدوا بالموافقة العمومية»، بل «لا إمبراطورية أو حكم يمكن اعتباره عادلاً أو مشروعاً» إلاّ إذا دشّنته موافقة أفراد الشعب (pp. 81, 84). والافتراضات ذاتها تقع في أساس الشرح المسهب المتعلق بكيفية «إقامة الملوك من قِبَل أفراد الشعب» والذي قدّمه مورني في بداية المسألة الثالثة في كتابه **دفاع** (F., p. 158). فقد أكَّد تأكيداً أكبر على دور القضاة الذين يختارون الملك قائلاً: إن"هؤلاء هم الذين يمثلون جلالة الشعب»، والذين يعينون لملك وظيفته «مع السيف والتاج» (F., p. 160). غير أنه ظلّ مصرّاً على القول، إن أحد الشروط الضرورية لشرعية أي حاكم هو أن يوضع في مركز السلطة عبر الموافقة الحرّة من أكثرية أفراد الشعب، على الأقل. وأوضح ذلك بوصف تفصيلي قدّمه عن تنصيب شاول ملكاً لإسرائيل. وحتى في هذه الحالة، لم يكفِ أن كان الملك «مختاراً» من الله. فقد احتاج «أن يثبّت» بالموافقة العامة من قِبَل أفراد الشعب، الذين عبروا عن ذلك، في حينه، بـ «التهليل»، وفي ما بعد، بالتصويت الرسمي الذي كشف عن أكثرية لصالح القبول به (F., p. 159).

على الرغم من القول أن موافقة أفراد الشعب جوهرية قبل تنصيب أي حاكم، فقد أدرك الهيغونوتيون أن هذا الشرط، وبخاصة في بلاد كبيرة وكثيرة السكان مثل فرنسا، يطرح صعوبات عملية معينة. فكان الحلّ الذي رأوه هو في أن نفكر بأفراد الشعب وقد فوّضوا سلطتهم الاختيار القضاة الكبار، وبالتالي ضبطهم مجموعة من القضاة ذوي الرتب الدنيا الذين يُنتقون خصيصاً لذلك الغرض. وكما أوضح مورني، فإن الواضح هو أن «الحكم الصالح يعتمد على درجة

من النظام لا يمكن حفظها» إذا سمح «الجمهور غفير واسع» أن يشارك مباشرة، كما ليس بخافٍ وجود «شؤون في الدولة» عديدة مما «لا يمكن إيصالها بشكل عام» لجميع أفراد الشعب «من دون التسبّب بخطرٍ على المصلحة العامة». وهذا ما يجعل المرغوب فيه هو أن تمارَس حقوق السيادة وامتيازاتها، والتي أصلها أفراد الشعب ككل، من قِبَل «موظفين في المملكة» منتخبين نيابةً عنهم، ولمصالحهم الفضلى (F., p. 150).

يبدو أن الشروح التي قدمها بيزا ومورني لعملية التفويض هذه عكست قلقاً لتأمين أن تبقى حججهم الخاصة بالقانون الطبيعي منسجمةً مع لجوئهم السابق للتاريخ الدستوري الفرنسي. فقد قيل إن «موظفي المملكة» نوعان. فهناك قضاة محليون وقضاة إقطاعيون، «من بينهم يمكن تعداد»، وفقاً لبيزا، «الدوق، والمركيز، والكونت، والفيكونت، والبارون وآمر القلعة»، وأيضاً «موظفي المدن المنتخبين» (p. 110). وأكّد مورني تأكيداً خاصاً على المجموعة الأخيرة المذكورة أسماء مؤلفيها، قائلاً إنه يجب اعتبار «كل واحدة من المدن التي تشكل جزءاً من المملكة» أنها «أقسمت بمفردها وبوضوح» على أن تعمل لصالح أفراد الشعب، ككل (F., p. 152). ثم هناك القضاة المنتخبون ليجلسوا، كممثلين للشعب، في مجلس الطبقات الثلاث. وقد قدّم بيزا شرحاً مطوّلاً لسلطاتهم (والواضح أنه مأخوذ مباشرة من كتاب **فرانكوغاليا** لهوتمان، تتوّج بالقول إن «طبقات البلاد» لها الحق في «الحكم السيادي» الذي عهد به إليهم، مباشرة، من الشعب كله (p. 123). ووافق مورني قائلاً إن السلطات ذاتها موجودة «في كل مملكة تأسست تأسيساً صحيحاً» في عهدة «البرلمان، والمجلس التشريعي، وما شابه من المجالس»، وأن هذه الحال تعين لهم الواجب الأعلى الذي هو التأمين أن «لا أذى يصيب الدولة أو الكنيسة» (F., p. 150).

إن هذا الشرح للإجراء الذي بحسبه قيل إن الحكام الشرعيين الذين سيُختارون ويُضبطون، نتيجتان ضمنيتان مهمتان، الأولى هي أنه عندما تكلم بيزا وموريني عن «الشعب»، ككل، لم يكونا مشيرين إلى المواطنين كلهم، وإنما - وبحسب شرح موريني - إلى «أولئك الذين تسلّموا سلطة من أفراد الشعب ليس غير، أي القضاة الذين هم دون الملك والذين انتُخِبوا من أفراد الشعب» (F., p. 149; S., p. 120). والنتيجة الأخرى هي أنه، مع أن أفراد الشعب لا يفقدون سيادتهم النهائية، فإنهم تخلّوا عن حقّهم بممارستها مباشرة. وكما أضاف موريني قائلاً إن ذلك ناتج عن حقيقة أن في العقد مع الملك، الذي حدّد شروط الحكم، لم يؤدّ أفراد الشعب كلهم يميناً يقضي بعدم النكث به، وإنما اقتصر ذلك على ممثليهم المختارين. لذا، فإن الحق المقابل الذي يقضي بوفاء الملك بوعوده ليس في حيازة أفراد الشعب، ككل، وإنما هو في حيازة «السلطات التي في عهدتها سلطة الشعب» (F., p. 154).

ويمكن القول أن النقطة الأخيرة التي ذكرها المنظِّرون الهيغونوتيون عن عملية إنشاء دولة شرعية، تنتج من تلك الآراء الخاصة بالخير العمومي والموافقة العامة: فإذا كان لا بدّ من تدشين الدولة بموافقة أفراد الشعب، وإذا كان سبب إنشائها هو تحسين خيرهم العام وضمان حقوقهم، فإن الآلية الفعلية التي توجدها يجب أن تتخَّذ شكل عقدٍ أو عقد ملكي (Lex Regia) يوافق عليه ممثلو أفراد الشعب وحاكمهم المستقبلي، عقدٍ يشترط أن يعمل الملك لخير أفراد الشعب، ويدعم حقوقهم، وهم الذين وافقوا على حكمه لهم لذلك الغرض الواضح.

هذا العقد (pactum) منفصل كلياً عن فكرة الميثاق الديني (foedus) الذي قال بها المنظرون الهيغونوتيون، أيضاً. وفي بحثهم

الميثاق الديني اهتموا بواجب القاضي وأفراد الشعب دعم نواميس الله. غير أنهم في بحثهم العقد كانوا مهتمين بالتأكيد، بحسب ما أعلنه بيزا على أنه «حيثما عمّ القانون والعدالة» لا نجد أمةً «أوجدت ملوكاً وقبلتهم إلاّ بشروط محدّدة» (p. 114). هذا هو الرأي الذي قادهم إلى الكلام عن عقدٍ ثانٍ سياسي، عقدٍ له شكل هو، بحسب كلام بيزا، شكل «قَسَم متبادل بين الملك وأفراد الشعب» (p. 118). وقد وصف طابع هذا الاتفاق بمفردات عامة من قِبَل الكتّاب الهيغونوتيين الكبار. فكتاب **الموقظ** يتحدث عن «الواجب المشترك والمتبادل بين القاضي الحاكم ورعاياه» (p. 80). وبمثل ذلك يذكر كتاب **السياسي** «الترتيب المتبادل بين الأمير والمواطن» الذي «لا يمكن انتهاكه من دون إلحاق الظلم بأيّ من الفريقين» (fo 85a). غير أن الشرح الأوفى لهذه الواجبات المتبادلة، وضعه مورني في البحث الثالث من كتابه **دفاع** الذي اشتمل على قسم خاص عن «العَقْد، أو الميثاق، بين الملك وأفراد الشعب (F., p. 180). وتركّز اهتمام مورني في التأكيد على الفكرة المفيدة أنه بينما كان قَسَم ممثلي أفراد الشعب على واجبٍ «مشروط» نحو الملك، فإن قَسَم الملك كان على القيام بواجب «مطلق» نحو أولئك الممثلين (F., p. 181) فعندما نصَّب أفراد الشعب الملكَ» في المرحلة التي قرروا فيها إنشاء الدولة، جعلوه يؤدي قَسَماً مطلقاً وغير مشروط «ليحافظ على خير أفراد الشعب». وبعد ذلك وعد ممثلو أفراد الشعب وعداً مشروطاً، مقابلاً «بأنهم سيطيعون الملك بإخلاص، ما دامت أوامره عادلة» (F., pp. 180 -181). وقيل إن الحاصل كان خلق «واجب متبادل» بين الملك، من جهة، والقضاة، من جهة أخرى، وهو اتفاق «لا يمكن أن يبطله أي عقد آخر، أو أن يُنتهك باسم أي حق آخر». واختتم مورني القِسْم بالتأكيد على أن قوة هذا العقد عظيمة، «فالملك الذي ينتهكه إراديّاً يمكن دعوته، وبحق، «طاغية»، بينما يُدعى أفراد

الشعب الذين ينتهكونه «فتنويين»، وبحق» (F., p. 185).

كان الهيغونوتيون، أيضاً، على وفاق تام مع أكثر أسلافهم السكولاستيكيين راديكالية حول طابع الدولة التي تنشأ من تصوّر وجود أناس في حالة ما قبل سياسية، اتفقوا وتعاقدوا على إشادتها. وكانت النتيجة الرئيسية التي ذكروها هي نظرية السيادة الشعبية. وهذه شكّلت جوهر دستوريتهم، وكانت حجتهم المشهورة - ودفاعهم عن المقاومة - مجرد نتيجةٍ متضمَّنة فيها (Franklin, 1967, pp. 117, 123). وقد قدّم مورني النتيجة ذاتها، بوضوح كبير، في كتابه **دفاع**، موظّفاً مجموعة من المماثلات الإقطاعية. فأكّد على القول: بما أن أفراد الشعب كانوا، أصلاً، بلا حكم، وما فعلوه كان مجرد موافقة على إقامته لأغراضهم، لذا يجب اعتبارهم، في جميع الأوقات، أنهم «المالكون الحقيقيون» للدولة، يمارسون «سلطاناً عالياً» عليها، مثل ما يفعل مالك الإقطاعة الذي يظل صاحب السلطة الأخير، حتى ولو اختار أن يفوّض إدارتها الفعلية لشخص آخر (F., pp. 162, 191). وكان مورني حريصاً على استعمال المفردات الدقيقة التي استعملها السكولاستيكيون الراديكاليون، في هذه النقطة، لا اللغة المحافظة التي فضّلها التومائيون. فقد كان التومائيون يقولون، بصورة عامة، مع أن أفراد الشعب هم أصحاب السيادة أصلاً، فإن فعل تنصيب حاكم أدخلهم في ما وصفه سواريز «نوعاً من تحويل» سلطاتهم، بحيث صار الحاكم الذي نصَّبوه «أعلى وأعظم من الشعب كله. بخلاف ذلك ما ذكره مورني، وهو أن أفراد الشعب، في جميع الأوقات، «ظلوا في وضع المالك» لسيادتهم الأصلية، التي فوضوها لحاكمهم «لكي يمارسها للخير العمومي» (S., p. 86). لذا، لا مجال للقول أن الملك «أعلى من أفراد الشعب». الواضح على النقيض من ذلك، وهو أن «الشعب كله أعظم من الملك وأعلى منه» (F., p.

(190. وكما استنتج مورني وقال بصراحة: حالما ندرك أن أفراد الشعب لم يحوّلوا سيادتهم، بل فوضوا ممارستها، ليس إلاّ، من قِبَل ملكهم، «فليس غريباً إذا أكَّدنا على أن أفراد الشعب يجب أن يكونوا هم الأقوى سلطة (potior) من الملك» (S., p. 88).

حمل هذا الرأي المركزي معه نتيجتين أُخريين تتعلقان بطابع الدولة، قام الهيغونوتيون ببيانهما، في نهاية المطاف. اختصت أولاهما بوضعية القضاة. فقد قيل، إنهم خدّام المملكة، لا الملك، لأن مسؤوليتهم هي تجاه أفراد الشعب الذين أوجدوهم، وليس تجاه الملك الذي أوجدوه. وكان بيزا ومورني شديدي التأكيد على هذه النقطة. وكما عبّر بيزا عن ذلك، هم يحتلون مراكزهم «بكلام صحيح، الخاصة بالسيادة، لا السيد»، لذا «عندما يموت القاضي السيّد فإنهم يظلّون في وظائفهم، كما تظلّ السيادة نفسها على ما هي عليه» (p. 111). وأكَّد مورني على ذات الفكرة ذاتها عندما وصف القضاة: إنهم خُدّام «المملكة، لا الملك»، لأنهم «تسلّموا سلطتهم من أفراد الشعب في مجلس عمومي، ولا يمكن إزاحتهم ما لم يوافق المجلس على ذلك» (F., pp. 161, 162). وأخيراً، كانت النتيجة الأخرى التي أكَّدوا عليها تتعلق بوضعية الملك. وهنا، أيضاً، كانوا حريصين على استعمال مفردات السكولاستيكيين الراديكاليين، لا لغة التومائيين المحافظة. فقد كان التومائيون قد أكَّدوا على أنه، على الرغم من أن الملك نُصِّب في مركزه من قِبَل أفراد الشعب، فإن الواجب اعتباره، بعد ذلك، متحرراً من القوانين (legibus solutus) ـ أي سيّد حقيقي متحرر من أي واجبٍ يقضي بطاعة قوانينه الوضعية الخاصة. كلا بيزا ومورني أكَّدا على العكس من ذلك، عندما قالا، إن الملك الشرعي لا يمكن، بهذا المعنى، حسبانه سيداً أبداً، لأنه، بحسب وصف مورني، مجرد «نوع من الوكيل للدولة»

(F., p. 161). فوضعيته وضعية «وكيل» لأفراد الشعب «بينما الشعب هو المالك الحقيقي» للدولة (F., p. 191). وتكراراً أوضح في أوصافه للوظيفة الملكية بالقول إنه يعتبر وضعية الملك الشرعي وضعية موظّف ذي راتب أكثر منها وضعية قاضٍ حاكم سيّد. فوصف الحاكم بتشبيهه بخادم الدولة (servus reipublicae)، وحارس (custos)، وبخاصة كمدير (minister)، وقيل إنه «مجرد المشرف والمنفِّذ للقوانين» (مثلاً، S., pp. 86, 114, 125) وهذا معناه أنه ليس متحرراً من القوانين. وكما أكَّد بيزا «لا وجود لقانون لا يقيّد الحاكم في إدارته حكمه، لأنه أقسم على أن يكون الحامي للقوانين والمحافظ عليها، جميعها». فالقول إن الحاكم «لا يخضع للقوانين» رُفض باعتباره «قاعدة المرائين الكريهين الزائفة، لا قاعدة مواطن مخلص للأميرة» (p. 113). ودعم مورني بقوة النتيجة نفسها، إذ رأى أنه «من السخرية الكاملة أن يرى الملوك خضوعهم للقانون أمراً معيباً»، إذ إن في ذلك تجاهلاً للحقيقة الأساسية المفيدة أن «الملوك يتلقّون قوانينهم من أفراد الشعب، الذين يظلّون «المالكين» للدولة (S., pp. 86, 115, 119).

هذا التحليل السكولاستيكي، في جوهره، لأصول وطابع المجتمعات السياسية الشرعية أمدّ الهيغونوتيين بجواب كامل على المسائل الأيديولوجية التي احتاجوا حلّها، فصاروا، في المقام الأول، قادرين على التخفيف من أي من المخاوف المتبقية المتعلقة بطبيعة فكرهم السياسي الفوضوي أو العصياني المسلّح، وبخاصة التأكيد على أنه لا يوجد في حجتهم ما يفيد أن المواطنين الأفراد يملكون حق قتل قضاتهم أو مقاومتهم. وقيل إن هذا القيد هو نتيجة الحقيقة المفيدة أن فعل الموافقة الذي أوجد الدولة الشرعية هو فعل قام به الكيان الشعبي كله، معتَبَراً كجمعية. وهذا معناه، كما شرح مورني، أنه على الرغم من أن الحاكم هو عضو بمفرده (minor

(universis، لأن الشعب كله فوق الملك، عندما ينظر إليه بوصفه كياناً»، فإنه، مع ذلك، الأفراد مجتمعون (maior singulis)، لأن جميع المواطنين الأفراد والقضاة أيضاً يظلون «تحت الملك كأفراد» (F., p. 162). وينتج عن ذلك أن لا يكون بإستطاعة فرد خاص أن يملك حق مقاومة ضد ملك نُصِّب بطريقة قانونية. ولأن أفراد الشعب «أوجدوا الأمير، لا بوصفهم أفراداً، ولكن جماعة، فإن حقوقهم ضده هي حقوق جمعية، وليست حقوق «أي فرد بمفرده» قد يكون عضواً فيها (F., pp. 154, 195). وهكذا، فإن أي أفراد خصوصيين «يمتشقون السيف ضد ملكهم هم «فتنويّون عصاة مهما كانت القضية عادلة»، إذ لا وجود لدولة كانت أو قامت على مصالح فردية صرفة .(F., p. 195)

كما مكّن لجوء الهيغونوتيين إلى الحجج السكولاستيكية من التأكيد أن نظريتهم الخاصة بالمقاومة نظرية ذات طابع قانوني ودستوري، وليست مجرد دعوة للجمع المتعدد الرؤوس للثورة ضد أسيادهم الشرعيين. وقيل إن هذا القيد الإضافي ينتج من تأكيدهم على أنه، على الرغم من أن أفراد الشعب، ككل، احتفظوا بالسيادة الأخيرة، فلا بدّ من أن يفهموا بأنهم فَوَّضوا حق ممارستها لقضاتهم المختارين خصيصاً. وكما أكَّد مورني قائلاً: إن ذلك يتضمن أنه «عندما نتكلم عن الشعب، ككل، فإننا نعني أولئك الذين تلقوا السلطة من أفراد الشعب، أي، القضاة الذين هم تحت الملك» و«مجلس الطبقات» (F., p. 149). وعندما يَعِدُ الملك بأن يحكم باسم خير الشعب، فإنه لم يوقِّع على هذا العَقْد مع أفراد الشعب أنفسهم، بل مع القضاة الذين أعطاهم أفراد الشعب سيفهم .F., p) (196. ويتبع ذلك القول: إن الشعب ككل لا يمكن أن يكون له حق مباشر في المقاومة ضد ملك نُصِّب قانونياً. وعندما يحكم الملك بطريقة الطغيان، فهو لا ينكث بأي وعود مع الكيان الشعبي، وإنما

يكون ناكثاً بوعود «الصورة مصغرة» مؤلفة من قضاة وممثلين مستحقين، بحسب وصف مورني. لذا، فإن سلطة مقاومة طاغية لا يمكن أن توضع في أفراد الكيان الشعبي، وإنما في أيدي القضاة «الذين نقلوا إليهم سلطتهم وقوتهم» (F., p. 195). فالملك لم يَعِدْ بالعمل العادل إلاّ لهؤلاء «الموظفين في المملكة». فيمكن أن يُقال، في نتيجة الأمر، إنهم هم الذين يملكون الحق بجعل الملك يتقيّد بأداء واجباته و«الدفاع عن الدولة، ككل، ضد الاضطهاد» إذا لم ينفِّذ الملك شروط عقده (F., p. 195).

وهناك صعوبة أيديولوجية أخرى إحتاج الهيغونوتيون أن يتمكنوا من حلّها، نشأت من حاجتهم إنتاج تسويغ للمقاومة أوسع، وبأقل ما يكون من اللجوء إلى ما هو طائفي، مما كان في النظريات التي أنشأها وطورها الثوريون الكالفنيون في الجيل السابق. وهذا، أيضاً، ما تمكنوا من تحقيقه عن طريق اللجوء إلى مجموعة الحجج السكولاستيكية ذاتها. فتمكنوا من القيام بالخطوة التي صنعت عصراً، وهي الانتقال من نظرية دينية في المقاومة، اعتماداً على عهدٍ بتأييد نواميس الله، إلى نظرية سياسية في المقاومة، قائمة على فكرة عقد يولّد حقاً أخلاقياً (وليس مجرد واجب ديني) بمقاومة أي حاكم لا ينفذ واجبه في السعي لخير الشعب في جميع أفعاله. صحيح القول إنه، حتى في لحظة صنع ذلك الانتقال الفكري الأساسي، ظلّ الهيغونوتيون ميّالين إلى تنظيم حججهم بشكل يؤكد على فكرة واجب المقاومة وليس الحق بالمقاومة. وكما أعلن بيزا فإن وظيفة القضاة، بوصفهم ممثلين للشعب، متمثّلة في «أنهم أقسموا على القيام بواجب الحفاظ على القانون» (p. 112). ووافق مورني قائلاً إنهم «وعدوا» بأن «يستعملوا كل وسيلة بتصرفهم» لتوفير «الحماية والدفاع» عن الشعب، وبالتالي فإن «واجبهم أن يطلبوا من وكيلهم شرحاً عن إدارته» (F., p. 193; S., pp. 195 - 196). والنتيجة

المستفادة من ذلك هي أنه في حالة تحول حاكمهم إلى طاغية، فإن عليهم واجب مقاومته بالقوة، وهو الواجب الذي نشأ (بعبارة مورني) من «وعدهم أن تكون قوتهم وطاقتهم للمملكة» (F., p. 195). هذا هو الشكل النهائي الذي به أكَّد بيزا ومورني، في شروحهما، على تسويغ المقاومة. وكما قال بيزا، فإن «واجب» القضاة ذوي الرتب الدنيا أن «يقدموا مقاومة للطغيان الفاضح»، وأن يفعلوا ذلك «بقوة السلاح» بغية «حماية من هم في رعايتهم». والتصرف على هذا الشكل لا يعني «أن يكونوا عاصين لسيّدهم أو غير مخلصين له»، بل «للحفاظ على الوعد لهؤلاء الذين منهم تلقوا وظائفهم ضد من نكث بقسمه، واضطهد المملكة التي كان واجبه يقضي بحمايتها» (p. 112). وقد صادق مورني على النتيجة ذاتها بالقوة نفسها. وقيل إن «موظفي المملكة ملزمون، وليسوا مجازين وحسب، كجزء من واجب وظيفتهم» لضمان ما يلي: إذا كان الطاغية «لا يمكن طرده من دون اللجوء إلى القوة»، فعليهم أن «يدعو الشعب إلى حمل السلاح، وتجنيد جيش، واستعمال القوة، والاستراتيجية، وجميع آلات الحرب ضد العدو المعلَن عن عداوته للبلاد والدولة» (F., p. 191; pp. 195, 196).

غير أننا نقول إنه، على الرغم من هذه الطريقة في وضع المسألة، صار واضحاً، الآن، أن جوهر القضية الهيغونوتية قام على الرأي العام المفيد أن فعل الوعد تضمن، من وجهة تحليليّة، قبول الوكيل الذي وعد بواجب أخلاقي وبالحق الأخلاقي للموقّع (على العقد) الآخر بأن يطلب الوفاء بشروط الوعد. وكما وصف الوضع مؤلف كتاب **الموقظ**، «يجب أن تشتمل حقوق أفراد الشعب» (les droits du peuple) الحق بالطلب من قضاتهم وممثليهم المنتخبين بوجوب إتّباع «التقاليد الصالحة الخاصة بالمملكة»، في جميع الأوقات، لأن هؤلاء «الموظفين في المملكة» يتمتعون بوضعيتهم

الخاصة بفضل وعدهم بتأييد القوانين وخير الشعب. وفضلاً عن ذلك، لهؤلاء الموظفين، بدورهم، الحق في الإصرار على وجوب أن يحكم ملكهم بطريقة تدعم خير أفراد الشعب، لأنه أعطي شرف الملكية مقابل الوعد بالقيام بهذه المهمّة تحديداً (pp. 88 - 89). وينتج عن ذلك أن الملك إذا أهمل الوعد وصار طاغيةً، «فيمكن مقاومته، بحق (par droit)» من قِبَل ممثلي أفراد الشعب (p. 90). وقد توصّل بيزا إلى النتيجة الحاسمة ذاتها في كتابه **حق القضاة**. فإذا نكث الملك شروط العقد الذي بفضله نُصِّب في مركزه، فإن للقضاة ذوي الرتب الدنيا - وبشكل أوضح نقول: لممثلي الشعب - «الحق بتصحيح الشخص الذي رفعوه إلى مركز السلطة»، لأن «من لهم القدرة على إعطاء» السلطة للملوك «لهم القدرة على حرمانهم منها، ولا أقل من ذلك» (pp. 114, 118). وقد كرر مورني الحجة ذاتها في نهاية البحث الثالث من كتابه **دفاع**. فأي ملك «ينتهك العقد طوعياً وبإصرار» هو «طاغية بسلوكه»، وفي مثل هذه الحالة، فإن «موظفي المملكة مخوَّلون بحقهم بطرده»[22].

وهكذا، نرى أن جوهر القضية الهيغونوتية متمثِّل في القول، إن القضاة وممثلي أفراد الشعب لهم الحق الأخلاقي في أن يقاوموا الحكم الطغياني بالقوة، وهو الحق الذي تأسس على حق سابق وطبيعي لأفراد الشعب، أصحاب السيادة، باعتبار الدولة وسيلة لتأمين خيرهم وتحسينه (Mesnard, 1936, pp. 345 - 346). وإذا سألن لماذا كان عليهم أن يختاروا ذكر هذه النتيجة النهائية والثورية في لغة الواجبات والحقوق، أيضاً، فإن الجواب هو بطبيعة الحال، جواب تكتيكي. فبعد عام 1572 كانت مهمّة الهيغونوتيين الرئيسية دعوة قادة

---

(22) Franklin, 1969, pp. 196 - 197. لقد وضعت ترجمتي الخاصة للجملة الأخيرة.

الشعب الطبيعيين إلى حمل السلاح. والقول، في تلك الظروف، إن لهم حقاً في المقاومة عنى أنهم كانوا في حاجة لأن لا يخافوا القتال، من الوجهة الأخلاقية. ولوضع الرأي ذاته على صورة القول: إن المقاومة كانت واجباً عليهم معناه وضع الرأي الأقوى المفيد أن عليهم أن لا يخفقوا في القتال. فهو لم يجعل المقاومة ممكنة أخلاقياً، بل إلزامية، مما مكّنهم من حثّ «موظفي المملكة» أن يدركوا، وبأقوى المفردات كما أكّد لهم مورني «أنه واضح جداً»، أنهم يستطيعون وملزمون «بأن يحملوا السلاح والقتال ضد الطغيان»، و«ليس لأجل الدين وحده، بل باسم بيوتنا ومنازلنا» (S., p. 208).

وسرعان ما بدأت النظرية التي أنشأها وطوّرها بيزا ومورني والقادة الهيغونوتيون الآخرون، بعد عام 1572، تمارس تأثيراً قوياً فعّالاً، وبخاصة في الأراضي المنخفضة، حيث نشأ موقف ثوري مماثل في عام 1580 (Griffiths, 1959). وبعد تعيين فارنيز (Farnese) حاكماً في عام 1578، بدأ الإسبان بحملةٍ متزايدة النجاح ضد الثوّار، وحصلوا، بسرعة، على ولاء النبلاء الكاثوليك في المقاطعات الجنوبية. وأصرّ فيليب الثاني على متابعة تلك الانتصارات، في حزيران عام 1580، بحرمانه وليام الصامت (William the Silent)، ووضع جائزة للمطالبة برأسه (Elliott, 1968, p. 289). وبدوره دفع ذلك العمل وليام إلى مواجهة مباشرة مع سيّده والتحلّل النهائي من ولائه له. ونتيجة لذلك وجد وليام وأتباعه أنفسهم لاجئين إلى الحجج التي طوّرها الهيغونوتيون طريقةً تشرعن موقفهم الثوري الخاص ضد سلطة الحكم الإمبراطوري. والمثل الجيّد على ذلك التأثير وفّرته لنا كراسة مغفلة الاسم عنوانها **تحذير حقيقي** (*A True Warning*) ظهرت في أنتوِرْب (Antwerp) في عام 1581. فقد بدأ الكاتب باللجوء إلى الفكرة السكولاستيكية التي قالت بالحرية الطبيعية والأساسية للبشر، وأن «الله خلق البشر أحراراً»، وأنه «لا يمكن تحويلهم إلى عبيد من قِبَل أناس لا سلطة لهم عليهم إلاّ تلك

التي هم أنفسهم منحوهم إيّاها» (pp. 228, 230). وقد استعملت تلك الحجة لدعم الرأي المفيد أن جميع الحكام الشرعيين يجب أن «يختاروا ويُنَصَّبوا من قِبَل الذين يمثلون كيان المجتمع كله (p. 229). وقيل إن هؤلاء القضاة كانوا «لتقييد الملك أو اللورد الذي نصَّبوه»، بطريقةٍ تلزمه بواجب مطلق يقوم به للتأكّد من أن «التقوى والعدالة» في حرزٍ أمين في الدولة (pp. 228, 229). وهذا، بدوره عنى أنه إذا وُجِدَ الملك «ناكثاً بالشروط» التي على أساسها، قَبِلَ ممثلو الشعب «قبلوا به سيّداً لهم وأميراً عليهم»، فإن ذلك يعطيهم الحق بمقاومته و«متابعة حقوقهم الأصلية»، نظراً لنكثه بوعوده (p. 229). وصادق وليام نفسه على النتيجة ذاتها في كتاب **دفاع** الكبير الذي قدّمه إلى مجلس الطبقات في ديسمبر، عام 1580 - وهو النصّ الذي كتب مسوَّدته لانغيه (Languet) وموروني، وهذا أمر مؤكد - وفي **مرسوم مجلس الطبقات** الرسمي في تموز عام 1581، الذي أعلن «أن ملك إسبانيا قد فقد سيادته» (p. 216). وكما أكّدت الوثيقة الأخيرة، أجبرت مقاطعات الأراضي المنخفضة، أخيراً، «انسجاماً مع قانون الطبيعة»، على اللجوء إلى حقها الأكيد بمقاومة الحكم الطاغي و«استعمال الوسائل» التي تؤمن حقوقها، وامتيازاتها وحرياتها» (p. 225).

الدفاع عن الثورة الشعبيّة

بنشر الأبحاث الهيغونوتية الرئيسية في السبعينيّات (1570s) اجتازت النظرية السياسية البروتستانتية حدّاً فكرياً حاسماً[23]. ومن

(23) وهذا يتضمن القول إن الأبحاث المماثلة جداً والتي بدأت تظهر في الأراضي المنخفضة، في القسم الأخير من القرن السادس عشر كانت، وبشكل أساسي، مستمدة من مصادر فرنسية. وهذا يبدو أنه كان كذلك، إلاّ أن إمكانية وجود تأثير متبادل يجب ألاّ تلغى. فالأمر يحتاج إلى مقدار كبير من البحث في المصادر الهولندية قبل التمكن من الكلام الأكيد حول هذه النقطة.

هنا، نجد أن أكثر الكالفنيين راديكاليةً صادقوا على مشروعية المقاومة، على أساس أن الواجب الرئيسي للسلطات الموجودة هو دعم الإيمان الحقيقي (أي البروتستانتي). غير أن الفكرة المفيدة أن الحفاظ على الانسجام الديني تؤلف الأساس الوحيد الممكن للمقاومة المشروعة، فقد تخلّى عنها، أخيراً، كل من بيزا وموزني وأتباعهما. وكانت النتيجة نظرية في الثورة، سياسية كاملة، مشادة على أطروحة حديثة، علمانية، حول الحقوق الطبيعية لأفراد الشعب وسيادتهم الأصلية.

وإذا ما توقفنا لحظة وفكرنا بمقارنة هذه الحجة مع الحجة التي قدّمها جون لوك في كتابه **بحثان في الحكم** (*Two Treatises of Government*)، فإننا نجد أنه على الرغم من هذه التطورات، فإن الأطروحة التي قدّمها الهيغونوتيون ظلّت تختلف في نقطتين عن النسخة الكلاسيكية لأوائل المذهب الدستوري الحديث. فلوك لم يدافع عن مشروعية المقاومة ويبررها تبريراً بلغة الحقوق والحقوق الطبيعية، بل مضى ليضع سلطة المقاومة في «الشعب، ككل»، وحتى في «أي إنسان واحد»، إذا حرموا من حقّهم»[(24)]. بخلاف ذلك، استمر بيزا وموزني وأتباعهما في التفكير في مفردات الواجب الديني والواجب الأخلاقي للمقاومة، وحصر ممارسة ذلك الحق بالقضاة ذوي الرتب الدنيا والممثلين المنتخبين الآخرين، مستثنين، عن عمدٍ، المواطنين الأفراد، وحتى جسم الشعب كله من القيام بأي مبادرة سياسية مباشرة. لذا، بقي علينا أن نسأل سؤالاً أخيراً، وهو في أي مرحلة كان نجاح الكالفنيين الأول في إزالة تلك السّمات

(24) Locke, *Two Treatises*, pp. 397, 437. وللاطلاع على الانتقال في مجرى الثورة الإنجليزية من المقاومة من قِبَل القضاة ذوي الرتب الدنيا إلى الموقف الشعبي للوك (وقبله لوسون (Lawson))، انظر: Franklin, 1978.

الباقية للمذهب الدستوري المحافظ والديني، ونجحوا في صياغة نظرية في حق المقاومة، شعبية كلها وعلمانية بكاملها.

وكما يمكن أن يتوقع المرء، كان الجواب متمثّلاً في تلك الخطوة التي أنجزت، أول ما أنجزت، في اسكوتلاندا، في الحقبة الزمنية بعد الثورة الكالفنية الناجحة الأولى في أواخر الخمسينيّات (1550s). في ذلك الوقت صارت اسكوتلاندا بلاداً ضاجّةً بالكالفنية، بحيث صارت فكرة دعوة أفراد الكيان الشعبي كله إلى مقاومة أسيادهم الكاثوليك رأياً واقعياً بشكل لم يكن للهيغونوتيين. وفضلاً عن ذلك نقول إن نظريات غودمان ونوكس ساعدت على شرعنة الرأي المفيد أنه يمكن للشعب التقي كله، وللقديسين أيضاً، أن يعارضوا، قانونياً، حكم الطاغية الوثني. ولم يبق عليهم سوى إعادة بيان نظريتهم بلغة الحقوق، لا بلغة الواجبات الدينية، لكي يحصلوا على أيديولوجيا ثورية علمانية وشعبية كاملة. والذي دفع إلى اتخاذ تلك الخطوة هو أن الحكم ظل بإدارة الملكة الكاثوليكية العنيدة، على الرغم من أن اسكوتلاندا اعتنقت، رسمياً الإيمان الكالفني بعد اجتماعات برلمان الإصلاح الديني، في عام 1560. وقد أزيلت ظاهرة الشذوذ تلك بخلع الملكة ماري، ملكة الاسكوتلانديين، في عام 1567، وهو العمل الذي استدعى نقاشاً واسعاً لمسألة ما إذا كان يمكن القول، وبحق، أن لأفراد الشعب الحق في شجب أمير شرعي. وكان المنظّر الأهم، والذي أجاب بالإيجاب هو جورج بوكانان (George (1506 - 1582) (Buchanan، في محاوراته اللاتينية حول **حق المملكة في اسكوتلاندا** (*The Right of the Kingdom in Scotland*)[25].

(25) هناك ترجمتان حديثتان متاحتان لكتاب بوكانان: **حق المملكة** (*Right of the Kingdom*)، إحداهما وضعها تشارلز ف. أroood (Charles F. Arrowood) (Austin, Texas 1949)، ووضع الترجمة الثانية دنكان هـ. ماكنيل (Duncan H. (Glasgow, 1964) =

ويبدو أن بوكانان بدأ بوضع مسوّدة ذلك الكتاب اللافت في عام 1567، على الرغم من أنه قام بنشره في عام 1579، وقت ظهور أبحاث بيزا وموزني. وعلى كل حال، يبدو أن بعض عناصر حجته قد أدمج في خطبه التي ألقاها في سياق سفارة ريجنت موري (Regent Moray) في يورك (York)، في عام 1568، وكذلك في النقاشات بين الحكومة **الاسكوتلاندية** ومندوبي الملكة إليزابث في لندن، بعد ثلاث سنوات[26]. وأخيراً، كان بوكانان نفسه هو الذي وضع النظرية بأساسها التجريبي - الحسي في كتابه **تاريخ اسكوتلاندا**، وهو الكتاب الذي انشغل فيه، بلا توقف خلال تلك السنوات، والذي قام، أخيراً، بنشره في عام 1582.

عُرِفَ بوكانان، واشتهر، بأنه كان من أتباع المذهب الإنساني، وهو اسكوتلاندي متفرنس، علّم اللغة اللاتينية في كلية دو غوين (Collège de Guyenne)، في بوردو، وهو الذي دفعت أشعاره اللاتينية مونتان إلى وصفه، في مقالته حول تربية الصغار، بقوله إنه «الشاعر الاسكوتلاندي الكبير» (p. 129). غير أنه تلقّى، أيضاً، تدريباً

= (MacNeill). غير أن ج.هـ. بيرنز (J. H. Burns) حاجج قائلاً، إن كلتيهما معيوبتان بنواقص خطيرة. انظر ملاحظاته في: *Scottish Historical Review,* 30 (1951), pp. 67 - 68، على أروود، وفي الموضع المشار إليه في 48 (1969)، ص 190 – 191 في ماكنيل. لذلك فضّلت أن أقوم بترجمتي الخاصة مباشرة من الطبعة الأصلية، بالرغم من أنني كررت الإشارة إلى طبعة أروود، التي وجودها سهّل مهمّتي بمقدار كبير.

(26) إعادة الإنشاء هذه لنشوء نظرية بوكانان الثورية، مبنيّة على Trevor - Roper, 1966, pp. 19 - 21. غير أن رغبة تريفور - روبر في الإصرار على «المذكّرة» التي قدّمت للمندوبين، في عام 1571، يجب نسبتها لبوكانان، أدخل تناقضاً في حجته. أولاً، هو يرى أن كتاب **حق المملكة**، كتب، جزئياً، في صيف عام 1567. غير أنه، لاحقاً، يصف «مذكّرة» عام 1571 بأنها أول صياغة مستفيضة لنظرية بوكانان السياسية. للاطلاع على بحث في هذه الصعوبات وسواها، في تحليل تريفور - روبر، انظر: G. W. S. Barrow in: *Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa* 4 (1967), pp. 653 - 655.

سكولاستيكياً في جامعة سانت أندروز بين عام 1524 وعام 1526، حيث كان أحد معلميه المهيب جون مير - Burns, 1954, p. 85, 92) (93. وعلاوة على ذلك، يبدو أنه كان من المرتدّين الأوائل إلى الكالفنية، وصار صديقاً لبيزا وموړني وراسلهما عندما كان في فرنسا، كما خدم عضواً في المجلس العام التابع لكنيسة اسكوتلاندا، بعد عودته من المنفى، بعد الثورة الكالفنية الناجحة في عام 1560. لذا، كان بوكانان، بفضل تدريبه الفكري، وإلتزامه الأيديولوجي مؤهِّلاً، بشكل جيّد، لتطوير إرث الفكر السكولاستيكي الراديكالي بطريقة تخدم الثورة الكالفنية.

بدأ بوكانان كتابه **حق المملكة** (*Right of the Kingdom*) بالموافقة على الافتراض السكولاستيكي والهيغونوتي المألوف، والمفيد أنه لكي يُستَدَلّ طابع المجتمع السياسي الشرعي، علينا أن نبدأ بالحالة التي عاش فيها الناس، أصلاً، قبل توصلهم إلى قرار إنشاء دولة. وكان الشرح الذي قدّمه لهذه الحالة مختلفاً جداً عن شرح الهيغونوتيين. فقد مال الهيغونوتيون إلى القبول بالرأي التومائي المفيد بما يلي: على الرغم من أن الحالة الطبيعية للبشرية لا يمكن أن تكون سياسية، فلا بدّ من القول إنها كانت اجتماعية في طابعها، ولا ريب. وكما عبّر عن ذلك مؤلف كتاب **خطابات سياسية** (*Political Discourses*)، فإن السبب في ذلك، والذي نحن متأكِّدون منه، هو أن «الله الكلّي القدرة لم يفكر في أن يكون عيش البشر وحدهم بالأمر الجيّد» (fo 238b). غير أنه عندما واجه المتحاورون في محاورات بوكانان ـ بوكانان نفسه وشخصية ميتلاند (Maitland) التي يمكن التفوق عليها بسهولة، واجهوا هم أنفسهم السؤال ذاته، في حين وصف بوكانان حياة الإنسان ما قبل السياسية، بطريقة تتعارض تعارضاً قوياً مع تلك الشروح الأرثوذكسية والأرسطوطالسية

من حيث الجوهر. وبما يليق بكونه إنسانياً بارزاً، استمد بوكانان تحليله من المصادر الرواقية، لا المصادر السكولاستيكية، وبخاصة من النظرة إلى حالة الإنسان الطبيعية، التي أعلن عنها شيشرون في بداية بحثه **في الإبداع** (*On Invention*). فقد قال شيشرون: «كان هناك زمان» انقضى، «كان الناس فيه يتجولون كثيراً في الحقول كالحيوانات»، «ولم يفعلوا شيئاً مسترشدين بالعقل، بل اعتمدوا اعتماداً رئيسياً على القوة الفيزيائية، وعندما لم يكن هناك «نظام للعبادة الدينية ولا للواجبات الاجتماعية»، وعندما كان الناس يختبئون في الغابات «قبل أن يتحولوا من همجيين متوحشين» إلى حيوانات اجتماعية وسياسية (pp. 5 - 7). وكما سبق أن مرّ معنا، كان بعض عناصر هذه الصورة اللاأرسطوطالسية قد رسمها عددٌ من الكتّاب الأوكاميين، وبخاصة جاك ألمان، وجون مير معلم بوكانان. وقد كرّر بوكانان، جوهرياً، التحليل ذاته في بداية حواراته. فقد أكّد القول لميتلاند أنه لا بدّ من أن يكون قد وجد زمن «عاش فيه البشر في أكواخ، وفي كهوف، أيضاً»، وفيه اتّبعوا «حياة تجوال وانعزال»، وفيه «تنقلوا كغرباء، بلا قوانين، ولا مقرّ» (pp. 8 -9).

ومثله مثل الهيغونوتيين وأسلافهم السكولاستيكيين، كان سبب ابتداء بوكانان بهذا التصوير لحالة الإنسان الطبيعية للتأكيد على أن المجتمعات السياسية لم يقضِ الله بها مباشرةً، بل نشأت نشوءاً طبيعياً من سلسلة من قرارات البشر أنفسهم. وفي وصفه العملية التي عبرها نشأت الدولة الشرعية. واختلف بوكانان عن الهيغونوتيين في نقطتين حاسمتين. فقد سبق أن تكلم بيزا وموررني عن عقدين منفصلين عقدهما البشر عند تدشين الدولة، وهما: العقد الديني (foedus) الذي فيه وعد البشر الله بأن يتصرفوا كبشر أتقياء، والعقد السياسي، المتجسّد في عقد ملكي (Lex Regia) الذي، بحسبه،

وافقوا على نقل سلطتهم إلى حاكم منتخبٍ وفق شروط متبادلة معينة. وخلافاً لسواه، لم يأتِ بوكانان على ذكر العقد الديني، إطلاقاً - وهو سكوت بارع أبقى عليه جوهانس ألثوسيوس (1557 - 1638) في بحثه الواسع الذي عنوانه **السياسة معروضة بطريقة منهجية** (*Politics Methodically Set Forth*)، في عام 1603، وهو الذي يُعَدّ أفضل بيان منظّم للفكر السياسي الكالفني الثوري. وكما أوضح كُلاً من بوكانان وألثوسيوس، في عناوين أعمالهم، أنهما اعتبرا نفسيهما، منذئذٍ، يتحدثان في السياسة حصرياً، وليس في الثيولوجيا، وفي مفهوم الحق، لا الواجبات الدينية[27]. وفضلاً عن ذلك نقول إنه بينما كان بوكانان مكتفياً وقانعاً بتجاهل العقد الديني، فإن ألثوسيوس أكّد على حذفه، عن عمد، في مقدمته بقوله إن جميع القانونيين - وحتى بودان - اقترفوا خطأ الخلط بين علم السياسة وعلم القانون، كما أرتكب الثيولوجيون خطأ مماثلاً في استمرارهم بربط كتاباتهم السياسية «بتعاليم عن التقوى والمحبة المسيحيين»، عاجزين عن أن يدركوا أن مثل تلك الأفكار «ليست ملائمة للنظرية السياسية وغريبة عنها» (pp. 1 - 2). غير أن ألثوسيوس، وبوعي ذاتي أكبر مما كان عند بوكانان، طمح إلى إعتاق دراسة «السياسة» من قيود الثيولوجيا

(27) هذا الاهتمام الواضح والمنشغل في تحرير نظرية السياسة من أي مقدّمات دينية دفع غيركي (Gierke) في دراسته الكلاسيكية الممتازة لألثوسيوس إلى اعتباره الشخصية المحورية في نشوء المذهب الدستوري الحديث، ووصفه بالقول، إنه أول فيلسوف سياسي خلخل «المفهوم الثيوقراطي للدولة، كله»، انظر: Gierke, 1939, p. 71. صحيح أن هذا الكلام يبالغ في أهمية ألثوسيوس - ولو لسبب هو أن المقاربة ذاتها تبنّاها بوكانان قبل ذلك بجيل. ومع ذلك، لا ريب في أن غيركي محقّ في التأكيد على درجة الثقة الذاتية الواعية التي أظهرها في جهوده «لاستنباط نظامه، بطريقة عقلية، من مفهوم للمجتمع علماني كله»، والوصول، بالتالي، إلى مفهوم «حديث» معترف به «للسياسة»، بوصفها منطقة بحث لها مادتها المتميزة عن سواها، انظر: Gierke, 1939, pp. 16, 70, 75.

والقانون وإعادة «كل ما هو عناصر ثيولوجية، وقانونية وفلسفية إلى مواضعها الصحيحة الملائمة»، باسم التركيز الحصري على المادة المستقلة للعلم السياسي (p. 8).

أما منشأ الفرق الحيوي الآخر بين بوكانان والهيغونوتيين الثوريين فكان في شرحه العقد الذي أدّى إلى تشكيل الدولة الشرعية. فقد كان الهيغونوتيين قد أنشأوا نظرية سيادة تمثيلية للشعب لا نظرية سيادة شعبية مباشرة، قائلين إن أفراد الشعب منحوا سلطتهم الاختيارية لحكامهم ومراقبتهم إلى «فئة صغيرة» من القضاة. وبشكل بارع ظلّ بوكانان صامتاً، فلم يعلّق على هذا العقد الإضافي، مؤكداً على أن « الشعب كله» يجب تصوره وقد «اجتمع» لينتخب «واحداً، ولينشغل في أمور كل عضو من أعضاء المجتمع» (pp. 9, 12). فليس هناك ما يفيد أن المواطنين يفوِّضون سلطتهم القادرة على تنصيب حاكم بالطريقة التي فكّر بها بيزا وموزني. فبخلاف ذلك، أوضح بوكانان قائلاً: إنه عندما يُنصِّب أفراد الشعب حاكماً فإنهم يقومون بذلك عبر عقدٍ مباشر، وبلا وسطاء، يكون فيه أحد الموقعين هو الحاكم المستقبلي، والموقع الآخر هو «الشعب كله» (pp. 9, 12).

بعد ذلك، أبرز بوكانان فكرة أن ذلك الشرح لتشكيل المجتمع السياسي تضمن فكرة راديكالية عن السيادة الشعبية. قال: عندما يوافق أفراد الشعب، وبعد ذلك يوقعون على عقد لإقامة حاكم عليهم، فإنهم لا ينقلون، أبداً، سيادتهم الأصلية بالشكل الذي افترضه الأكويني وأتباعه. فبوكانان يتفق مع السكولاستيكيين الراديكاليين - وبخاصة ألمان ومير - في أن ما يفعله أفراد الشعب هو مجرد تفويض سلطتهم إلى حاكم لا تكون وضعيته صاحب سيادة من نوع السلطة المطلقة الشاملة جميع الأفراد (maior universis) والمتحررة من أي واجبات، بل من نوع المدير الذي سلطته سلطة فردية (minor

universis)، وهو، بالتالي، مقيّد بالقوانين الوضعية للدولة. وكما أكّد بوكانان، وبشكل حاسم، على أن أفراد الشعب لا يملكون «السلطة التي تمنح لملكهم» وحده، بل يجب عدم التصوّر بأنهم «نقلوا» سيادتهم الأصلية، لأن ما فعلوه هو مجرد «وصفهم لملكهم شكل سلطته» والهدف هو الضمان بأنه «سيتصرّف مثله مثل حارسٍ للحسابات العامة» (pp. 32 - 33, 58, 62).

سبق أن تناول هذا التحليل السكولاستيكي الراديكالي للطابع القانوني لأي دولة شرعية، كل من بيزا، ومورني وتلاميذهما، غير أن بوكانان كان ثورياً أكثر من سواه في الشرح الذي تابع تقديمه والمتعلق بحق مقاومة الحاكم إذا لم يفِ بشروط العقد الملكي Lex) Regia) الذي وقّعه عند تدشين حكمه. وبنى حجته على الوصف الرواقي، جوهرياً، الذي قدّمه للحالة التي فيها قرّر البشر إقامة دولة. وكما أبرز سواريز، بعد قليل، في كتاب **الشرائع والله صانع الشرائع** (*The Law and God the Lawgiver*)، إن نظرةً فوضوية مروِّعة إلى الواجب السياسي تنتج إذا سلّم المرء بأن «سلطة كل مجتمع الأفراد المجتمعين يجب اشتقاقها من البشر كأفراد» (I, pp. 165 - 166). لأن في ذلك ما يفيد أن سبب إقامة الدولة يجب أن يكون حماية الحقوق الفردية وليس المصلحة العامة، مما يترك المجال مفتوحاً وسيعاً للإمكانية المخيفة والمفيدة أن للشعب ككل، وحتى للأفراد المواطنين، سلطة لمقاومة الحاكم الشرعي وقتله، دفاعاً عن حقوقهم. فبدت هذه النتيجة المتضمَّنة لكل من سواريز، وبيزا ومورني، كافيةً للتوضيح بأن الشرح على أساس الأفراد للحالة التي وافق عليها البشر على تشكيل المجتمع السياسي، لا بدّ من أن تكون خطأً كاملاً. أما بوكانان، فقد رأى ما هو بخلاف ذلك، قائلاً: إن أحد الأسباب للإصرار على شرح رواقي، لا أرسطي، للحالة الإنسانية ما قبل السياسية، تمثّل في أن ذلك ساعده على شرعنة نظرة فردية وفوضوية

لحق المقاومة السياسية، فكان تأكيده الأول على ما يلي: بما أن الشعب كله وافق على إقامة حكم قانوني، فما ينتج عن ذلك هو أن الشعب بكامله، وليس ممثليه المنتخبين وحدهم، يجب أن يحتفظوا بحق مقابل في المقاومة. وكما كنا قد رأينا، هناك إلماح إلى هذه الحجّة من عددٍ من أتباع غيرسون، وبخاصة مير في كتابه **تاريخ**. غير أن بوكانان هو أول مُنَظِّر دستوري ذكرها بشكل متّسق وواضح تماماً[28]. فبما أن أفراد الشعب، ككل، خلقوا حاكمهم، فقد قيل إنه يمكن، في أي وقت، «لأفراد الشعب أن يزيلوا أي سلطة» فرضوها على أنفسهم، والسبب متمثّل في القول «كل ما يُعطى من سلطة يمكن إلغاؤه من سلطة مماثلة» (p. 62; p. 52). وفضلاً عن ذلك، أضاف بوكانان ما يلي: بما أن كل فرد وافق على تشكيل الدولة لغاية أمنه ومصلحته، لذا فإن حق قتل الطاغية أو عزله يجب أن يكون، وفي جميع الأوقات «في يد كل مواطن فرد» (singulis etiam) و«ليس فقط في عهدة الشعب ككل» (universo populo) (p. 97) لذا، وافق على النتيجة الفوضوية المفيدة أنه كما يحدث، باستمرار، إذا حدث أن أحداً «من أسفل البشر وأحقرهم» قرّر أن «ينتقم من كبرياء طاغية وغطرسته» باعتماد الحق في قتله، فإن مثل هذه الأفعال غالباً «ما يكون الحكم عليها بأنها محقّة»، ومثل هؤلاء الأفراد يترك من دون أن يتعرضوا لأي إزعاج من أحد و«لا ترفع قضية ضد القتلة» (pp. 61, 79, 81; Burns, 1951, pp. 65, 66 - 67).

في هذه اللحظة الحاسمة، فكّر بوكانان بالاعتراض الواضح -

(28) ويبدو لي أن هذا يجعل بوكانان الأكثر راديكالية من جميع الثوريين الكالفنيين، مما يوحي بعنصر من الشك بالزعم المألوف - لما عبر عنه فرانكلن، مثلاً - والمفيد أن النظريات «الأقوى والأنظم» الخاصة بالسيادة الشعبية، والتي صيغت في أوائل أوروبا الحديثة نشأت كلها في فرنسا، انظر: Franklin, 1967, p. 122.

الذي فكر فيه ميتلاند، وطرحه طرحاً ضعيفاً في ذلك الحين - والمفيد أن تلك النتائج التي دعمت الثورة وقتل الطغاة متعارضة مع العقيدة البولسية، عقيدة القضاء الإلهي وعدم المقاومة. أما الجواب الذي قدّمه بوكانان، وبشكاسةٍ، فتمثّل في قوله إن ذلك معناه «الوقوع في الخطأ المألوف» بالسماح لجملة واحدة في الكتاب المقدّس بأن يكون لها أرجحية على كل دليل قانوني وفلسفي - وهي صورة نموذجية عن قلّة صبر إنساني من الفلسفة السياسية الأرثوذكسية لحركة الإصلاح الديني البروتستانتية الإنجيلية (pp. 96, 71 - 72). وتابع بوكانان فتكلم كشخص معين (propria persona)، أي مفسِّراً للنصوص ينتمي إلى المذهب الإنساني، فقدم تفسيراً عبقرياً لوصايا بولس قصد منه السعي إلى القول أن الرسول كان يتكلم لزمانه ومكانه، ولم يحاول أن يعلن قواعد حكمة سياسية شاملة (pp. 71 - 72, 76 - 77). وبعد أن يعود إلى مزاجه السكولاستيكي، يمضي بوكانان إلى تكرار القول، من جديد، أن حق المقاومة والخلع من المنصب يجب أن يكون في عهدة الشعب كله، وفي جميع الأوقات. وأول ما كان الدفاع عن هذه الفكرة - بطريقة ديلي وغيرسون والتسوويين اللاحقين - عن طريق الإشارة إلى حقيقة أن البابا الهرطوقي والعاجز، يمكن دائماً، إزاحته وبحق، عبر المجلس العام للكنيسة (pp. 77, 84 ff). غير أن بوكانان عَدَّ النتيجة ذاتها نتيجة مباشرة لنظريته في السيادة الشعبية. فبما أن أفراد الشعب يوجدون حكامهم، ويظلّون أقوى من الحكام الذين أوجدوهم، فالنتيجة الحاصلة هي أنهم يستطيعون عزلهم عندما يشاؤون، وذلك لأن «الحقوق التي يمنحها أفراد الشعب لأي إنسان، يمكنهم، وبحق، أن يبطلوها» (p. 80). وفضلاً عن ذلك، أوضح بوكانان قائلاً إنّه في كلامه عن سلطة خلع الحكام كان يفكر بمفردات الحق «الذاتي» لأفراد الشعب في خلع ملوكهم، لأنه أضاف قائلاً: إن أي حق (ius)

يعطونه لملك «يمكن القول بأنه يخص، حقيقةً (proprie pertinet) الشعب كله، على شكل ملكية تبقى له السيطرة الأخيرة عليها، حتى ولو اختار تفويض استعمالها (pp. 81 - 82). وأخيراً، حصل استشهاد بحظوظ ملوك أربعة في اسكوتلاندا - بطريقة منحازة للغاية - لدعم الرأي المركزي المفيد أنه في حالة الحكام «الذين حكموا بوحشية، وبفضائح»، فإن أفراد الشعب لم يكونوا حائزين على حق المقاومة وحده، بل هم لم يترددوا في ممارسة ذلك الحق» عبر محاسبتهم، ووضع بعضهم في سجن دائم، ونفي بعضهم الآخر، وإعدام آخرين (pp. 61, 81 - 82; Burns, 1951, p. 66).

في سياق الثمانينيّات (1580s)، ونتيجة لتحوّل مفاجئ في الحظ في الحروب الفرنسية الدينية، شرع عددٌ من الثيولوجيين الكاثوليك في تبنّي تسويغٍ للمقاومة السياسية مشابه كلية، لكنه أقل راديكالية. ولكي نشرح ذلكَ التطور، علينا أن نتذكر أنه عندما توفي دوق أنجو (Duke of Anjou) في عام 1584 صار هنري نافار (Henry of Navarre) الوريث المباشر للعرش الفرنسي، وكان هيغونوتياً صريحاً ومعروفاً (Green, 1964, pp. 261 - 262). وقد ردّ الغيزيون (Guises) على ذلك الخطر المهدّد بإعادة إحياء الملف الكاثوليكي عن طريق زيادة ضغطهم على هنري الثالث، بينما انطلقت كراساتهم الرائدة في الطلب من الشعب كله القيام بعصيان مسلّح عام ضد ملكية فالوا مباشرة وكانت على وعي جيّد بأن الأكثرية الشعبية الواسعة ظلّت مخلصةً للكنيسة الكاثوليكية. وكان أهم الكتّاب الذين تبنّوا ذلك الموقف جان بوشيه (Jean Boucher) (1548 - 1644) الذي نشر دفاعاً عن قتل الطغاة في عام 1589 بعنوان **التخلّي العادل عن هنري الثالث** (*The Just Renunciation of Henry III*)، وغيوم روز (حوالي 1542 - 1611) الذي أعلن عن الفكرة ذاتها بعزم أقوى في عنوان بحثه الكبير، في عام 1590، والذي عنوانه **السلطة العادلة للدولة المسيحية على الملوك**

الكفار الهراطقة (*The Just Authority of a Christian Commonwealth over Impious and Heretical Kings*) (Labitte, 1866, pp. 165 - 173).

غير أن الأكثر شهرة من بين الدفاعات عن الثورة وقتل الطغاة والذي ظهر خلال تلك الحقبة الزمنية قد اشتمل عليه شرح ماريانا في كتابه **الملك وتربية الملك** (*The King and the Education of the King*). فقد تألف القسمان الثاني والثالث من كتاب ماريانا من أبحاث إنسانية تقليدية عن نمط التربية ومجموعة الفضائل المطلوبة لإنتاج أمير ناجح (Book II)، وعن الصفات الضرورية للقضاة، والبطاركة، والمستشارين الآخرين لكي تُحكم المملكة بنجاح في الحرب وفي السلم (Book III). أما سمعة ماريانا، التي كانت محل جدلٍ، فقد قامت رئيسياً على الكتاب الأول، الذي اشتمل على إعادة بيان كاملة لأكثر النظريات راديكاليةً والخاصة بموضوع السلطة، وهي النظرية التي قدّمها قانونيون مثل سالامونيو، وثيولوجيون مثل ألمان ومير. وفضلاً عن ذلك نقول إن ماريانا عبّر عن آرائه بوضوح وتأكيد استثنائيين، كما شرحها - على طريقة مير وبوكانان - عبر الإشارة إلى عددٍ من الدروس والمبادئ سبق أن أعلن عنها في كتابه الكبير **تاريخ إسبانيا**، الذي كان قد نشره في عام 1592[29].

كان عنوان الفصل الافتتاحي لكتاب ماريانا هو «الإنسان، طبيعياً، هو حيوان اجتماعي»[30]. غير أن شرحه لأصول المجتمع السياسي كان أبعد ما يكون عن الشرح «بالطريقة الأرسطوطاليسية

---

(29) للاطلاع على توظيف ماريانا للتاريخ لدعم آرائه السياسية انظر: Lewy, 1960, p. 45.

(30) بما أن التعبير الدقيق عن هذه الناحية من نظرية ماريانا هو مهم، فقد فضّلت، في هذه المرحلة، أن أقوم بترجمة مباشرة للطبعة الأصلية (Toledo, 1599) وأن لا أستعمل - كما حصل في السابق - ترجمة جورج أ. مور (George A. Moore) (Washington, D.C, 1948).

التقليدية، كما حسب بعض المعلّقين (Hamilton, 1963, p. 31). بدأ الفصل بالرأي الرواقي الذي سبق أن قدّمه بوكانان، وسرعان ما صار يتكرر، كلمةً كلمةً، من قِبَل ألثوسيوس المفيد أن «البشر، في أول الأمر، كانوا متجولين هائمين منعزلين» (solivagi) وكانوا «يتجولون كالحيوانات المتوحشة»، و«لم يكن لهم مستقر ثابت». وكان همهم «الحفاظ على حياتهم وأن ينجبوا ويربّوا صغارهم»، في تلك المسالك «لم تكن تضبطهم قوانين، ولم تجمعهم سلطة حاكم» (p. 16). وقيل إن تلك الحال استمرت لبعض الوقت، وكانت كل أسرة تحيا حياة سلم وكفاية ذاتية «بلا خداع أو كذب أو ممارسة سلطة» و«من دون أصوات عدائية تجعل حياة البشر في قلق (p. 17). وبعد فترة إضافية من الزمن حوَّلت اعتداءات الحيوانات المتوحشة ونهب الفوضويين من البشر «الذين يروِّعون البقية» الحالةَ إلى حالةٍ غير آمنة إذا استمرت «كحياة غرائز ودوافع طبيعية» (pp. 16, 20). وكان الحاصل هو أن «الذين شعروا بأنهم مستغلّون تجمعوا» و«اضطروا إلى وضع ميثاق في ما بينهم لتشكيل مجتمع»، وبعد ذلك «مضوا إلى بناء مدنٍ وإمارات» (p. 20). وكما ورد عند بوكانان، لا إشارة إلى وجود أي عقود دينية: فقد نظر إلى تأسيس المجتمع السياسي بمفردات طبيعية، كلياً، على أنه كان نتاج مساعي الإنسان لتحسين نصيبه الطبيعي (Lewy, 1960, p. 48).

بعد بحث ماريانا في جميع أشكال الحكم ومسألة توارثه تحول، بقوة، في الفصل السادس، إلى طرح السؤال: «في ما إذا كان مسموحاً الاعتراض على طاغية؟» (p. 65). وأجاب قائلاً: بما أن أفراد الشعب هم الذين أسّسوا دولهم، «فما لاريب فيه أن لهم القدرة على محاسبة الملك» (p. 72). وسلّم قائلاً، في أول الأمر،

إذا كان سؤالنا عن السلطة الضرورية لإزاحة حاكم طاغية، فإن الجواب المألوف هو أننا نحتاج لمجلس مؤسس، أو لاجتماع عام لجميع أفراد الشعب، على الأقل (pp. 75 - 76). غير أنه تابع قائلاً، في فقرة صارت مشهورة، «إذا كنت تسأل عما يمكن فعله إذا لم يكن هناك إكتراث بسلطة الاجتماع العام»، فإن الجواب هو «أي واحد يبالي بتضرّعات الشعب يمكنه أن يقضي» على طاغية، و«لا يقال إنه تصرف تصرفاً خاطئاً» في محاولته خدمة العدالة، كأداة لها. (pp. 76 - 77). وهكذا، قيل بوجود حق أخير بقتل الطغاة «يمكن أن يمارسه أي شخص خاص، مهما يكن (cuicumque privato)، ويرغب في مساعدة الدولة (p. 76).

وأخيراً، اختتم ماريانا بحثه - في الفصلين الثامن والتاسع - بالافصاح عن النظرية الراديكالية الخاصة بالسلطة التي قامت عليها حجته. فأقرّ بأن «الكثيرين من الرجال الواسعي المعرفة» (بمن فيهم جميع زملائه اليسوعيين) قالوا إن «الدولة تتخلّى (deferre) عن السلطة العليا لحاكمها، من دون أي استثناء»، فتخلق بذلك حاكماً حراً وغير مقيّد بواجبات (legibus solutus)، وفوق المملكة ومواطنيها (pp. 93, 99). وأشار قائلاً: بما أن «سلطة الملك، إذا كانت شرعية، مصدرها المواطنون» فلا بدّ من أن يكون «بموافقتهم (iis concedentibus) صار جميع الملوك في السلطة، في كل دولة» (p. 88). وهذا ما أدّى به إلى القول إن الرأي التومائي الأرثوذكسي المفيد «أن المواطنين، ككل، تخلّوا عن سلطتهم، بلا استثناء» يجب أن يكون رأياً «مستحيلاً» (p. 90). لذلك، رفض أي فكرة أفادت أن «الحاكم يمكن أن يكون حراً وغير مقيد بواجبات»، أو أن يكون قادراً على استعمال «سلطة أعظم من سلطة المجتمع (maiorem universis) (p. 90) فبخلاف ذلك، أكّد ماريانا على وجوب النظر إلى

الحاكم على أنه مدير دفة سفينة مملكته والموجّه فيها (gubernator, rector)، وليس المالك لها (dominus) (pp. 59, 100). فوضعيته لا يمكن أن تكون أعلى من وضعية موظّف منتخب يدفع له راتب (merces) من قِبَل المواطنين مقابل رعاية مصالحهم (p. 59). وإذا أخفق في ذلك، فإن ماريانا رأى أنه لأمر واضح أن يقوم أي مواطن، أو جميع المواطنين، بواجب الاحتفاظ بحقهم في عزله، وحتى قتله.

وهكذا، يمكن القول أن اليسوعي ماريانا تلاقى مع البروتستانتي بوكانان في وضعه نظرية في السيادة الشعبية، مع أنها كانت سكولاستيكية بأصولها وكالفنية بتطورها اللاحق، لكنها، في جوهرها، مستقلة عن أي من المذهبين الدينيين، فكان استعمالها متاحاً لجميع الأطراف في الصراعات الدستورية اللاحقة في القرن السابع عشر. وهكذا يمكن أن يُقال أن صياغة تلك العقائد العلمانية والشعبية كلها قد وضع أسس التحدي اللاحق للتقليدين الرئيسيين الخاصين بالفلسفة السياسية المطلقة التي تأسست، هي الأخرى، في نهاية القرن السادس عشر، كما رأينا. وكان أحدهما تقليد العناية الإلهية، الذي ربط في ما بعد بفيلمر، في إنجلترا، وبوسيه، في فرنسا. وكان التقليد الآخر الأكثر عقلانية والذي أنشأه بودان والتومائيون الجدد، وبلغ أوجه في أنظمة القانون الطبيعي عند غروتيوس وبوفندورف. ويمكن أن يُقال أن جون لوك في كتابه **بحثان في الحكم** (*Two Treatises of Government*)، قد شنّ هجوماً محدّداً على التقليدين، كليهما، معدلاً نظرية بوفندورف المطلقة الخاصة بالعقد الاجتماعي وشاجباً المذهب الأبوي عند فيلمر (Laslett, 1967, pp. 67 - 78). ومن الخطأ بمكان التفكير في أن نشوء تلك النظرية «الليبرالية» الحديثة الدستورية، في جوهرها، كان من إنجازات القرن

السابع عشر[31]. وكما صار واضحاً، الآن، فإن التصورات التي أنشأ بها لوك وخلفاؤه وجهات نظرهم المتعلقة بالسيادة الشعبية، والحق بالثورة، سبق أن صيغت، وصقلت قبل ما يزيد على قرن من الزمان، في الكتابات القانونية التي وضعها قانونيون راديكاليون مثل سالامونيو، وفي الأبحاث الثيولوجية التي قام بها أوكاميون (Ockhamists)، مثل سالامونيو ومير، وكذلك في الكتابات المشهورة والمستمدة من سواها التي وضعها الثوريون الكالفنيون، ولم يتردد القديسون الراديكاليون، في القرن السابع عشر، في استعمال الأسلحة الديالكتيكية التي صُنعت لهم من قِبَل خصومهم البابويين. وقبل أن ينتج لوك دفاعه الكلاسيكي الممتاز عن حق الشعب في المقاومة والقضاء على حكم الطغيان، نقول: قبل ذلك بجيلٍ، وجد أوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) ما يكفي (بحسب تقرير بيرنِتْ (Burnet)) لمعرفة مشروعية إعدام تشارلز الأول، عبر الانخراط في «خطاب طويل» عن طبيعة السلطة الملكية، طبقاً لمبادئ ماريانا وبوكانان (Burnet, I, p. 76).

(31) هذا كان الافتراض الحاكم للشرح اللافت لكن المضلّل، من الوجهة التاريخية، الذي قدّمه ماكفرسون (Macpherson) والخاص بنشوء «المذهب الفردي المالك»، انظر:
Macpherson, 1962, pp. 1- 4, 263 - 271.

الخاتمة

مع بداية القرن السابع عشر، صار مفهوم الدولة طبيعتها، وسلطاتها، وحقها في الطاعة يُعتبر أهم موضوع تحليل في الفكر السياسي الأوروبي. وقد عكس هوبز التطور عندما أعلن في مقدّمة كتابه **مبادئ فلسفية** (*Philosophical Rudiments*)، الذي كان نشره الأول باسم **المواطن** (De Cive)، في عام 1642، أن هدف «العلم المدني» هو «البحث المحب للاستطلاع في حقوق الدول وواجبات المواطنين» (pp. x, xiv). فكيف حصل ذلك التطور؟ الجواب عن هذا السؤال هو أحد الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب. كما سيكون هدف هذه الملاحظات الختامية وضع خلاصة للنقاش عبر تلخيص ما اعتبره أهم الشروط للحصول على مفهوم للدولة حديث.

ولا ريب في أن أحد الشروط الأولية هو وجوب النظر إلى منطقة السياسة بوصفها فرعاً متميّزاً من فروع الفلسفة الأخلاقية، وهو الفرع المعني بفن الحكم ولاشك في أن هذا الشرط افتراضي قديم موجود في كتاب **السياسة** لأرسطو، من الوجهة الكلاسيكية. وقد اختفت هذه الفكرة عن النظر بسبب الإصرار المؤثّر تأثيراً عظيماً لأوغسطين في كتابه **مدينة الله** (*The City of God*) والذي كان مؤدّاه أن على المسيحي ألاّ يُعنى بمسائل «هذه الحياة الزمنية»، بل واجبه

هو أن يبقي نظره موجهاً، وبثبات كلي، إلى «النعم الأبدية الموعودة في المستقبل، ومثل إنسان في أرض غريبة ألاّ يستعمل أي أشياء أرضية وزمنية لتكون مصيدة له أو تحرّفه عن الدرب المؤدي إلى الله» (pp. 193-5) وكما كنت قد سعيت إلى البرهان على أن هذا، بدوره، معناه أن أي محاولة للتنقيب العميق عن أسس الفكر السياسي الحديث لا بدّ من أن تبدأ من العودة إلى كتاب **السياسة** لأرسطو وترجمته، وعودة ظهور الفكرة المفيدة أن الفلسفة السياسية تؤلف نظاماً معرفياً مستقلاً جديراً بالدراسة، بحد ذاته. وعندما أصدر وليام موربك (William of Moerbeke) أول ترجمة لاتينية كاملة لكتاب **السياسة** في أوائل خمسينيّات القرن الثالث عشر (1250s)، وصف «المجتمع الأعلى» الذي بحثه أرسطو في بداية الكتاب الأول بقوله، إنه المجتمع السياسي (communicatio politica)، وبذلك ساعد في وضع مفهوم «السياسة»، قيد التداول، لأول مرة[1].

ولم يمضِ وقت طويل حتى وجدنا أول الإشارات إلى «العلم السياسي» بوصفه شكلاً متميّزاً من الفلسفة مختصاً بمبادئ الحكم. وقد يكون أول كاتب اعتبر نفسه، وبوعي ذاتي كامل، عالماً سياسياً هو برونيتو لاتيني (Brunetto Latini)، معلم دانتي المبجَّل، الذي أسهم كتابه **كتب ثرية** (*Books of Treasure*)، إسهاماً رائداً في هذا النوع (genre) من المعرفة، والذي يمكن أن يُقال عنه، إنه تتوّج في

---

(1) للاطلاع على تاريخ ترجمة موربك (Moerbeke)، انظر: Knowles, 1962, p. 192. وللاطلاع على طريقة ترجمة موربك إشارات أرسطو إلى «المجتمع الأعلى»، انظر طبعة سوسميل (Susemihl) لترجمة موربك، ص 1 وفي مواضع أخرى. ولهذه الطبعة، انظر أرسطو في المصادر الأولية. وللاطلاع على حقيقة أن مصطلح السياسة (باسم الجمع) لم يبدأ تداوله إلاّ بعد تلك الفترة الزمنية، انظر: Latham, 1965, p. 357، مع ملاحظة أن أول ظهور للمصطلح في المصادر الإنجليزية كان في عشرينيّات القرن الرابع عشر (1320s).

كتاب **الأمير** لمكيافيلي. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب برونيتو لاتيني تمّ في ستينيّات القرن الثالث عشر[2]. وقد وعد لاتيني، في بدايات الكتاب، أن بحثه سيختتم بدراسة «للوسائل التي على الحكام أن يحكموا بها من هم دونهم» - وهذا جانب من «الفلسفة العملية» وصفه بـ «السياسة» (p. 17). غير أنه عندما تحوّل إلى الوفاء بوعده في الفصل الختامي الذي كان عن «حكم المدن»، لم يكتفِ بالكلام على «السياسة» بوصفها «العلم الخاص بالحكم»، بل مضى إلى الإعلان عن أنه بتكريسه نفسه لدراسة السياسة كان يدرس «أنبل العلوم وأعظمها جميعاً»، كما «برهن أرسطو في كتابه» (p. 391).

قيل، أحياناً، إنه حتى عندما نتحول إلى ورثة لاتيني الأخيرين، من إنسانيي القرن السادس عشر، يظل لزاماً علينا أن نسلّم بأنهم لم يكونوا «منظّرين سياسيين» بالمعنى الحديث للمصطلح الذي لدينا»، وأن مفارقة تاريخية ستحصل إذا ما وضع فكرهم «في هذا الصنف الحديث، جوهرياً» (Dickens, 1974, p. 70). ويمكن الشك واعتبار مثل تلك الدرجة من الحذر ذاتها تؤدي إلى مفارقة تاريخية. وفي بداية القرن السادس عشر، كان غيوم بوديه قد أصرّ على القول: إن «العلم السياسي» (science politique) شكل مميّز من البحث، كما أعلن في كتابه **تربية الأمير** (*Education of the Prince*)، وبصورة متكررة، عن أن همّه الأول هو شرح «عناصر العلوم السياسية» (pp. 19, 88, 93, 118). وفي النصف الثاني من القرن، بدأ إحساس الإنسانيين بأنهم تلاميذ «سياسة»، بالانعكاس من خلال عناوين كتبهم: ففي عام 1556 نشر بونيه كتابه **بحث قصير في السلطة**

---

(2) للاطلاع على الرأي المفيد أن كتابات لاتيني تمثّل «نقطة الانطلاق (the point de depart) لكلمة «سياسة» في أوروبا الحديثة» انظر: Whitfield, 1969, p. 163.

السياسية (*Short Treatise of Politic Power*)، وفي الثمانينيّات (1580s) أكمل لا نوو كتابه **خطابات سياسية وعسكرية** (*Political and Military Discourses*)، وفي عام 1589 نشر لبسيوس كتابه **ستة كتب في السياسة**، وفي عام 1603 أجمل ألثوسيوس مبادئ علم سياسي علماني جديد في بحثه ذي العنوان **السياسة مشروحةً منهجياً** (*Politics Methodically Set Forth*). وفي هذا الوقت تمّ وضع الأسس الثابتة للفكرة الحديثة عن «السياسة» بأنها البحث في إدارة شؤون الدولة.

كان الشرط الثاني للوصول إلى اعتبار الدولة الموضوع الرئيسي للفلسفة السياسية هو في القول إن استقلال كل مملكة، أو دولة مجتمع (civitas) عن أي سلطة خارجية وكبرى يجب الدفاع عنه وضمانه. ولم يكن القبول بهذه الفكرة ممكناً طالما كان الاتفاق على وجوب مساواة القادة الرؤساء في مجموعة القوانين الجوستنيانية (Justinian Code) بالإمبراطور الروماني المقدّس، الذي اعتبر الحامل الحقيقي والوحيد للسلطة في أوروبا في القرون الوسطى. وكانت إحدى الخطوات المهمة في اتجاه تشكيل مفهوم الدولة الحديث قد اتخِّذت عندما ألحّ بارتولوس وتلاميذه على أن دول المملكة الإيطالية لم تكن في وضع استقلالٍ واقعيٍّ عن الإمبراطورية، ولكن يجب الاعتراف بها قانونَياً على أنها جمعيات مستقلة لا تعترف بأي أعلى منها (universitates superiorem non recognoscentes)، وذلك في إدارتها شؤونها السياسية. وقال أحد الخبراء الحديثين إن بارتولوس وبالدوس، معاً، وضعا «الأسس القانونية» كلها التي «عليها تقوم النظرية الحديثة للدولة»[3].

(3) انظر: Wahl, 1977, p. 80. غير أن بالدوس، كما أكد وال كان ميّالاً أكثر من بارتولوس إلى الاستمرار في القبول بفكرة السموّ القانوني النهائي للإمبراطور الروماني. انظر: Wahl, 1977, pp. 85 -86.

وهناك شرط إضافي للوصول إلى مفهوم حديث للدولة هو وجوب الاعتراف بأن السلطة العليا داخل كل مملكة مستقلة لا منافس لها داخل أراضيها من حيث هي سلطة وضع قوانين ومحلّ الولاء.

مثل هذه الصورة التوحيدية للسيادة السياسية كانت مستحيلة في أوروبا القرون الوسطى، إذ حالت دون وجودها الافتراضات القانونية التي كانت في أساس التنظيم الإقطاعي للمجتمع والتي أكّدت عليه، وكذلك بسبب مطالب الكنيسة بالعمل كسلطة تشريعية مماثلة للسلطات المدنية، لا تابعة لها. وهناك تغيّر فكري آخر، ذو أهمية بعيدة المدى، حصل عندما بدأت مفاهيم التشريع الإقطاعي والكهنوتي تتعرّض للتحدّي. وكما كنا رأينا، حصل الهجوم الواسع الأبكر على وضعية الكنيسة كدولة ملكية، في النصف الأول من القرن الرابع عشر، عندما برهن مارسيليو من بادوا في كتابه **المدافع عن السلام** (*The Defender of Peace*) قائلاً: كل سلطة قمعية هي سلطة علمانية، بالتعريف، وأن أعلى سلطة للكاهن «نسبة إلى وظيفته» لا يمكن أن تكون إلاّ سلطة «التعليم والممارسة» من دون ممارسة أي «سلطة قمعية أو حكم دنيوي» (pp. 114, 155). هذا الرفض لسلطات الكنيسة القانونية والقضائية أخذ به، وبحماس مماثل في القرن السادس عشر، المؤيدون القانونيون لمذهب الحكم المطلق، وبخاصة في فرنسا، والمنافحون اللوثريون عن نظرية أن الكنيسة الحقيقية لا تتألف إلاّ من جمع من المؤمنين. وفضلاً عن ذلك بدأ، أيضاً، مشرّعون، مثل تشارلز دو مولان الذي هلّل له بودان واصفاً إيّاه بالقول إنه «زينة جميع المحامين»، بتحدّي بنية حقوق الأسياد الإقطاعيين، مبرهناً على أن سلطات التاج يجب ألاّ ترى أنها ذروة الهرم الإقطاعي، وإنما سلطة مطلقة وموحّدة يجب أن

يُنظَّم تحتها جميع المواطنين بطريقة قانونية متساوية بوصفهم رعايا (subditi) (Church, 1941, pp. 239, 242). وفي نهاية القرن السادس عشر تمّ وضع الأسس، بشكل كامل، للفكرة المفيدة أن الدولة هي الحامل الوحيد للسلطة داخل أراضيها، ولا يسمح لجميع المجالس البلدية والمنظمات بالوجود إلاّ بإذن منها.

وأخيراً نقول: إن القبول بالفكرة الحديثة عن الدولة يفترض القول إن المجتمع السياسي وُجِدَ لأغراض سياسية وليس إلاّ. وقد بقيت الموافقة على وجهة النظر العلمانية هذه غير ممكنة طالما ظل الافتراض قائماً أن على جميع الحكام الزمنيين واجب تأييد حكم تقويّ وسلمي. وقد توحّدت وجهتا نظر المصلحين الدينيين في القرن السادس عشر مع خصومهم الكاثوليك في هذه النقطة. فجميعهم أكّد على أن أحد الأهداف الرئيسية للحكم يجب أن يكون الحفاظ على «الدين الصحيح» وكنيسة المسيح. وكما كنا قد رأينا، عنى ذلك أن الثوران الذي أحدثته حركة الإصلاح الديني تسبب في إسهام نوع من المفارقة، لكنه كان حيوياً لمسألة بلورة مفهوم الدولة العلمانية الحديثة. فعندما أظهر متنازعو المذاهب الدينية المتنافسة أنهم راغبون في القتال بعضهم مع البعض الآخر، حتى الموت بدا واضحاً لعددٍ من المنظِّرين السياسيين، أنه إذا كان هناك من أمل في تحقيق السلم الأهلي، فهو يَمْثُلُ في فصل سلطات الدولة عن واجب تأييد أي إيمان ديني خاص. وبتأكيد بودان في كتابه **ستة كتب** على وجوب أن يفهم أي أمير، وبوضوح، أن «الحروب الدينية» لا «تقوم على مسائل تمسّ، بصورة مباشرة، مقاطعته»، صرنا نسمع، ولأول مرة، النبرات الصحيحة لمنظِّر الدولة الحديث (p. 535; McRae, 1962, p. A 14).

وأدلّ علامة على أن المجتمع حصل على مفهوم جديد هي أن مفردات جديدة سوف تنشأ، يمكن بها صياغة المفهوم صياغة عمومية

ومناقشته. لذا، اعتبر بمثابة الإثبات للحجة التي وضعتها الآن، بصورة تخطيطية، أنه بنهاية الحقبة الزمنية التي كنت منشغلاً فيها، بدأ مصطلح «الدولة» يُستعمل بحرية، للمرة الأولى، وبمعنى حديث معترف به.

ولاشك في أن اللفظة اللاتينية status قد استعملت من قِبَل كتاب قانونيين وسكولاستيكيين في أواخر القرون الوسطى، في سياقات سياسية مختلفة. غير أننا إذا كنا نشعر بأننا مبرَّرون عندما نفترض أن لفظة status يجب ترجمتها، في تلك الحالات، بلفظة «دولة» - وهو الافتراض الذي حصل مباشرة من قِبَل بعض مؤرخي القرون الوسطى[4] - فالواضح هو أن المطروح مختلف كثيراً عن الفكرة الحديثة الخاصة بالدولة. فقبل القرن السادس عشر لم تستعمل لفظة status، من قِبَل الكتّاب السياسيين إلاّ للإشارة إلى أحد شيئين: إمّا الوضع والحالة التي يجد الحاكم نفسه فيها (the status principis)، أو «وضع الأمة» العام، أو حالة المملكة، ككل (the status regni)[5]. فما كانت تفتقر إليه تلك الاستعمالات هو فكرة حديثة واضحة عن الدولة بوصفها شكلاً من السلطة العمومية منفصلاً عن الحاكم والمحكوم كليهما، ومؤلفاً السلطة السياسية العليا داخل قطر محدّد معين[6]. وقد قيل، وكان القول معقولاً، إن هذا المعنى الحديث والمجرد، قد يكون نشأ، مباشرة، من أبحاث سابقة تتعلق

---

(4) انظر على سبيل المثال: Post, 1964, pp. 241 - 246 وفي مواضع أخرى.

(5) حول هذه النقطة، انظر: Hexter, 1957, p. 118, Post, 1964, and Tierney, 1966, pp. 13 - 14.

(6) إدّعى داودال (Dowdall)، بشكل لافت، أنه عجز عن أن يجد «مثلاً واحداً منذ شيشرون إلى غروتيوس، استعملت فيه كلمة (Status)، وحدها، بمعنى «دولة» أفاد المعنى الحديث، Dowdall, 1923, p. 101.

بحاجة الأمير «أن يحافظ على دولته»، بمعنى المحافظة على مجموعة سلطاته القائمة (Dowdall, 1923, p. 102). غير أن الأمر الذي كان واضحاً، كما أكَّد بوست (Post) في الأبحاث السابقة للقرن السادس عشر، أنه عندما كانت تبحث «حالة الأمير»، لم يكن القصد تمييز سلطات الحاكم عن سلطات الدولة، وإنما التأكيد على وجوب تعيينهما، والهدف هو وجوب اعتبار الأمير نفسه مؤلفاً «السلطة الأخيرة، وبالتالي الحكومة الحقيقية» في المملكة (Post, 1964, p. 334; Hexter, 1957, p. 118).

ومع نهاية القرن الرابع عشر، وبخاصة عند أولئك الكتاب الإنسانيين الذين كان همّهم الرئيسي البحث في حالة الإمارة أو حالة الأمير (lo stato del principe)، بدأنا نرى بعض علامات الانتقال الحاسم من فكرة الحاكم «المحافظ على دولته» إلى الفكرة الأكثر تجريداً، والمفيدة وجود جهاز سياسي مستقل، وهو جهاز الدولة الذي يجب على الحاكم الحفاظ عليه. وأحد الأمثلة موجود في بداية بحث باتريزي **المملكة وتربية الملك** (*The Kingdom and the Education of the King*). فهو لم يكتفِ، كما يبدو، بإنشاء تمييز بين سلطات القضاة والسلطات الموجودة في داخل أنماط النظام المختلفة، بل وظّف مصطلح دولة (status) في كلامه عن تلك الأنظمة بوصفها «أنماطاً في الدولة»[7]. غير أن الكتاب الذي احتوى على أقوى الإشارات إلى ذلك الانتقال كان، وبلا أدنى ريب، كتاب **الأمير** لمكيافيلي. وكان أحد المقاطع الموحية في نهاية الفصل الحادي عشر، حيث أعلن مكيافيلي أن على أفراد الشعب أن يعرفوا

(7) انظر: Patrizi, *The Kingdom*, p. 11. وللاطلاع على مراجع أخرى «للدولة»، في الفكر السياسي في فلورنسا، قبل مكيافيلي، انظر: Rubinstein, 1971.

أنهم مدينون لأميرهم وحكمه، في زمن الشدّة، بالمحافظة عليهم في زمن السلم - وهو الرأي الذي عبّر عنه من خلال الإشارة إلى أن «الدولة تحتاج لمواطنيها» في مثل تلك الظروف[8] (lo stato ha bisogne de' cittadini) غير أن الاستعمال الأكثر إثارة كان في الفصل التاسع عشر، حيث أكّد مكيافيلي للأمير أن القدرة على الدفاع عن نفسه ضد المتآمرين هي أيسر مما ظن، لأن المجال مفتوح أمامه لترويع أعدائه عبر الاستنجاد «بعظمة الدولة» (la maestà dello stato) (p. 74)[9].

وفي كتاب **الأمير** ذاته، كان الواضح هو أنه، عندما كان يتحدث مكيافيلي عن رغبته في نصح «أمير راغب في الحفاظ على دولته» (uno principe volendo mantenere lo stato)، فإن ما كان يدور في ذهنه هو الفكرة التقليدية، فكرة محافظة الأمير على مركزه القائم، ومجموع سلطاته[10]. وللوقوع على مصطلح «الدولة»، الذي

---

(8) بما أن التعبير الدقيق لمكيافيلي مهم لحجتي، في هذه المرحلة، فإني سأقوم بترجمة الطبعة الإيطالية لكتاب **الأمير**، وبالإشارة إليها (ed. Bertelli, 1960 - 1965)، في هذا الاستشهاد والاستشهاد الذي يليه، من النصّ.

(9) هكستر (Hexter, 1957, pp. 127 - 128) يستشهد بهذا المقطع كمثل مضاد لحجته العامة المتعلقة باستعمال مكيافيلي لتعبير lo stato في كتاب **الأمير**، لكنه يقول إن ما كان يجول في خاطر مكيافيلي كان مجرد «قدرة سلطة **الأمير** القيادية على الإيحاء بالرعب» (p. 128).

(10) للاطلاع على استعمال مكيافيلي لهذه العبارة، انظر: *The Prince*, ed. Bertelli, p. 80 ومواضع أخرى. وغالباً ما كان الافتراض أنه عندما يتكلم مكيافيلي عن lo stato، فإنه يمكننا أن نترجم هذا التعبير «بالدولة»، بالمعنى الحديث. انظر، على سبيل المثال: Cassirer, 1946, pp. 133 - 134, 140 -141, 154 - 155. وقد تحدّى هكستر (Hexter) هذا الرأي تحدياً مقنعاً بعد تحليل مجهد لجميع المواضع التي وجد فيها التعبير lo stato، في كتاب **الأمير**. انظر: Hexter, 1957, pp. 115 - 117, 135 - 137 للاطلاع على مهاجمته تشيابيلي (Chiappelli) لافتراضه أن lo stato كان له معناه الحديث في كتاب **الأمير**، انظر، أيضاً Gilbert, 1965, p. 117. ومن الممكن بتحليل لغوي مماثل لكتاب **خطابات** أن =

أطلق استعماله لأول مرة، بمعنى حديث ومجرّد ومعترف به، ما علينا إلاّ أن نتحوّل إلى ورثة الإنسانيين الإيطاليين، وبخاصة في القرن السادس عشر، في فرنسا، وإنجلترا، وقبل الجميع، إلى أولئك الذين كانت اهتماماتهم الرئيسية واقعة في ميدان المذهب الإنساني القانوني.

وكما يمكن أن يتوقع المرء، أنجز الظهور الأول لذلك الانتقال في فرنسا. فقد كانت الشروط المادية لمثل ذلك التطور موجودة في تلك البلاد أكثر من وجودها في إيطاليا، فقد كان هناك: سلطة موحّدة، نسبياً، وجهاز إدارة بيروقراطية متزايد، ومجموعة من الحدود القومية ذات تعريف واضح(11). وكذلك كانت الشروط الفكرية - أبكر مما كانت في إنجلترا أو إسبانيا – وهي: استقبال وتناول كتب النصح الإنسانية الإيطالية المعنيّة بمسائل «محافظة المرء على دولته»، مع تطور النظرات القانونية الإنسانية عن أصول السلطة وطابعها، ووجود سلطة تشريعية عليا في الدولة الزمنية. وهكذا، نجد في كتابات روّاد من المذهب الإنساني القانوني، مثل غيوم بوديه - وبخاصة بحثه **تربية الأمير** أن انتقالاً إلى تصوّر للدولة أكثر تجريداً، بدأ يحصل ويعرف.

= يكشف ميلاً قوياً لصالح مكيافيلي عبر الكلام عن lo stato بطريقة تجريدية. فقد أكّد ستيرنبرغر (Sternberger)، حديثاً، بعد تحليل مقارن لمفردات كتاب **الأمير** وكتاب **خطابات**، على أنه يمكن وصفه وصفاً ذا معنى بالقول إنه كتاب «سياسي» تجريدي. انظر: Sternberger, 1975. وللاطلاع على بعض المقاطع التي يمكن القول إن مكيافيلي بحث فيها «الدولة»، في كتاب **خطابات**، بطريقة تجريدية، نسبياً، انظر: *The Disourses*, ed. Crick, pp. 340, 349, 365, etc.

(11) انظر: Anderson, 1974, pp. 88 - 91, 93 - 97. وللاطلاع على أهمية نشوء أنظمة بيروقراطية لا شخصية، نسبياً، في «دولة عصر النهضة» (Renaissance)، انظر: Chabod, 1964, pp. 33 -36, 40.

ولا شك في أن بوديه استمر في مخاطبة أميره بالطريقة التقليدية والكلام على «المحافظة على دولتك» (maintenir votre estat) (مثلاً، p. 134). غير أن ثمّة مناسبات عدة بدا فيها متردداً بين هذا الاستعمال القائم والمعنى المجرّد للمصطلح، وبخاصة في تحليله «أنماط الدولة السياسية» (les espèces d'estat politique) (p. 149). وفضلاً عن ذلك، هناك موضع، أو موضعان بدا فيهما أنه متقبِّل، وعن وعي، الفكرة المفيدة أن الدولة هي محلّ سلطة سياسية متميّزة عن سلطات الأمير. ففي الفصل السابع والعشرين، على سبيل المثال، تكلم عن واجب الأمير أن يقدم «أساساً صحيحاً مناسباً للدولة الشعبية» (l'estat publique) (p. 110). وفي الفصل الذي تلا، وعندما كان يبحث في مثل اسبارطة القديمة، نراه مساوياً «الدولة الشعبية» بجهاز الحكم، وموضحاً أن الدولة الاسبرطية كانت محكومة «باسم ملوكها وسلطتهم» - إلاّ أنها ظلّت منفصلة عنهم (p. 115).

وخلال جيل من الزمان، بدأت مفردات بوديه تنال تبنّياً، وبثقة متزايدة، من قِبَل عدد من الكتاب الفرنسيين الآخرين المعنيين بالفكر القانوني والسياسي. وفي خطابه الذي ألقاه في مجلس الطبقات في عام 1562، تكلم لوبيتال، مخاطباً النواب المجتمعين، عن دور القانون «في الحفاظ على جميع الدول والجمهوريات، وصيانتها» (Estatz et Republiques) (I, pp. 449 - 450). وفي كتابه عن تاريخ **الدولة والنجاح في شؤون فرنسا**، الذي نشر، لأول مرة، في عام 1570، بدأ دو هيبان بالبحث في أسس الدولة في فرنسا»، ووعد بوصف «التقدم، والأحداث والحظوظ التي كانت لهذه الدولة» (p. 1). وفي كتابه **ستة كتب عن المصلحة العامة** (*Six Books of a Commonweal*)، في عام 1576 عبّر بودان، وبأكثر ما يكون من

الوضوح عن رغبته في التفكير بأن الدولة هي محلّ سلطة متميزة عن الحاكم أو كيان الشعب.

صحيح أن بودان استمر في الكلام على الجمهورية (la République)، لا على الدولة، كما أن ريتشارد نولز (Richard Knolles)، في ترجمته كتاب **ستة كتب** إلى اللغة الإنجليزية في عام 1606، فضّل أن يترجم المصطلح الرئيسي عند بودان بـ «الحكم» وليس «الدولة». مع ذلك، ظل الواضح من تحليل بودان للتصوّر أنه فكر بالدولة جهازاً متميّزاً من السلطة، ومن المفيد أنه لم يذكره في مناسبات عدة كدولة وحسب، بل إن نولز شعر بأنه قادر على ترجمة ذلك المصطلح بـ «دولة»، وبتوظيف المصطلح بطريقة متّسقة وبمعنى حديث معترف به[12].

الواضح، في المقام الأول، هو أن بودان ميّز بين الدولة ومواطنيها، إذ رأى أننا نجد، أحياناً «أن أفراد الشعب» هم «منتشرون في أمكنة مختلفة، أو أنهم مدمَّرون كلياً» مع أن «المدينة أو الدولة» قد تبقى «قائمة ككل» (p. 10). كذلك نراه مميّزاً بين سلطات الدولة عن سلطات حكّامها، لأنه تكلم عن «القضاة والموظفين» بالقول إن واجبهم «الإدارة، والحكم وخدمة حكومة الدولة»، وأشار بفزع إلى الصعوبات التي قد تنشأ عندما تقع إدارة الأمور في أيدي «أمراء لا خبرة لهم في حكم الدولة» (pp. 382, 561). وهكذا، توصّل إلى تصوير للدولة مؤداه أنها محلّ السلطة التي يمكن تأسيسها بطرق مختلفة، والتي تظلّ متميّزة عن المواطنين وقضاتهم وأعلى منهم.

(12) انظر مثلاً: ص 3 ومواضع أخرى تتعلق «بالدولة»؛ ص 547 تتعلق «بشؤون الدولة»؛ ص 561 تختص «برجال الدولة»، و ص 700 حول مقارنة بين «كل نوع من أنواع الدولة» . . .إلخ.

وكما عبّر عن هذه النقطة في بحثه مفهوم «الحالة الشعبية» في الكتاب الثالث، عندما قال: «حتى لو كانت المصلحة العامة شعبية أو أرستقراطية أو ملكية»، مع ذلك فإن «الدولة، في حدّ ذاتها، لا تتشابه، بكثير أو قليل»، لأن سلطاتها «لا تقبل القسمة ولا الانتقال» ويجب ألاّ تتطابق مع سلطات الذين يتفق أن يكونوا في إدارة الحكم (p. 250).

كانت البلاد التالية لفرنسا التي حدث فيها الانتقال الفكري الأساسي ذاته هي إنجلترا. فبعد نهاية حكم كرومويل في الثلاثينيّات (1530s)، تحققت مجموعة مماثلة من الشروط المادية والفكرية لذلك التطوّر. فقد حدث أسلوب بيروقراطي متزايد في الحكم المركزي، رافقه اهتمام متنام في أوساط الإنسانيين الإنجليز بمسائل «السياسة» والقانون العام[13]. وربما أمكن الوقوع على أول استعمال لمصطلح «دولة» بمعنى لا شخصي مماثل في كتاب **حوار بين بول ولوبِسِتْ** (*Dialogue between Pole and Lupset*) الذي أكمل في عام 1535[14].

---

(13) للاطلاع على نشوء وتطور شكل لجهاز الدولة بيروقراطي ولاشخصي في الثلاثينيّات (1530s)، انظر: Elton, 1953, p. 415 - 427. ولما كان الانتقال إلى مفهوم لا شخصي «للدولة»، حصل، أول ما حصل، في فرنسا وإنجلترا، وبما أن اهتمامي الرئيسي هو في الصياغة الأصلية لذلك المفهوم، لم أحاول أن أتتبّع تاريخ المصطلح في اسبانيا، الدولة القومية الكبرى في أوروبا القرن السادس عشر. ومع ذلك، جدير أن نضيف القول، إنه بنهاية القرن السادس عشر، بدأ عدد من الفلاسفة السياسيين الإسبان باستعمال مصطلح دولة (status) للإشارة إلى «الدولة» الذي بدا، أحياناً، أنه ذو معنى حديث واضح. انظر مثلاً: Suárez, *The Laws and God the Lawgiver*, I, p. 197 on the *status publicus*.

(14) هذا هو أبكر استعمال «للدولة» بالمعنى المطلوب في **قاموس أكسفورد الإنجليزي** (*Oxford English Dictionary*). وقد ذكر داودال (Dowdall, 1923, p. 120) المادية القاموسية، لكنه أضاف قائلاً: إنه كان «مثلاً منعزلاً ومبكراً كثيراً، كما أعتقد». وعلى كل حال، فقد استخدم ستاركي (Starkey) مصطلح «دولة»، بالطريقة نفسها. في مواضع عدة أخرى في كتابه **حوار**، وهو الاستعمال الذي سرعان ما تكرر من قِبَل عدد آخر من الكتّاب =

ولا شك في أن ستاركي، مثله مثل بوديه، استمر في استعمال المصطلح بالمعنى التقليدي، متكلماً على ضرورة محافظة الأمير على «أكمل خطة وحكم من النوع الممتاز»، وعلى النظام القانوني لدعم «وضع كل إنسان بحسب درجته»[15]. غير أنه، أيضاً، بدأ يتردّد بين ذلك المعنى ومعنى أكثر تجريداً، كما حصل في نقاشه مسألة «ما إذا كانت دولة المجموع» يجب أن «تُحكم من أمير، أو من بعض الحكماء، أو من المجموع كله»، وفي التأكيد الذي وضعه على واجب «الرؤساء والحكام أن «يحافظوا على الدولة التي أسَّسوها في البلاد» التي هم قضاتها (pp. 61, 64). وأخيراً نقول، إنه بدا، أحياناً، وكأنه يتكلم، وبكل وعي ذاتي، عن الدولة كبنية دستورية متميّزة. ورأى الأمراء «حكاماً للدولة»، وأكَّد على أن الذين «لهم السلطة والحكم في الدولة» يجب «ألاّ يسعوا لمنفعتهم الخاصة»، وفي نظره في دور البرلمان في الدستور، ذكر أن هدفه الرئيسي هو «أن يمثِّل الدولة كلها» (pp. 57, 61, 167).

وفي إنجلترا حصل مثل الذي حصل في فرنسا، فنحن نجد أن هذه المصطلحات صارت تستعمل بثقةٍ متزايدة، في الجيل التالي، من قِبَل عدد من الكتّاب الإنسانيين الذي كتبوا عن الفكر الأخلاقي والسياسي. فذاك جون بونيه نراه مدافعاً، في كتابه **بحث قصير في السلطة السياسية** (*Short Treatise of Politic Power*) في عام 1556،

الإنسانيين الذين كتبوا عن السلطة «السياسية». ولم يكونوا قادرين على الاستعمال من ستاركي، لأن كتاب **حوار** لم ينشر حتى القرن التاسع عشر. والنتيجة التي توصلت إليها هي أن مصطلح «دولة» بمعنى تجريدي وحديث معروف كان رائجاً في الدوائر الإنسانية في إنجلترا، وفي فرنسا، عند منتصف القرن السادس عشر.

(15) للاطلاع على الاستشهادات، انظر: ص 47 ، 100، وللاطلاع على أمثلة مماثلة، انظر: ص 63، 70، 72، 75... إلخ.

عن الرأي الرئيسي المفيد أن سلطة «إصلاح وتصحيح الرذائل» التي حصلت من الحكام والقضاة هي في يد «الكيان كله في كل دولة» (pp. 105 - 106). وكذلك قدم لورنس همفري (Lawrence Humphrey)، في كتابه **النبلاء** (*The Nobles*) في عام 1563، شرحاً واضحاً للعلاقات والفروقات بين الأمير والنبلاء والدولة. وعندما نظر في ضرورة أن يكون الأمير مثلاً صالحاً لرعاياه، شرح قائلاً إنه إذا عاش الأمير حياة الرذيلة، فإن أثر ذلك هو «نشر الحياة نفسها في الدولة كلها» (sig. Q, 8b). وعندما دافع عن دور النبلاء في المجتمع، أكَّد على أن النقص في «الدرجة» يؤدي إلى «تفكك الدولة، وتحوّلها إلى دولة بائسة»، وأن الحفاظ على «الدرجة» جوهري «في دولة مسيحية منظّمة» (sig. B, 6b; sig. C, 3b). وعندما اختتم بالإعلان عن أن لا شيء «في هذا اليوم يبعث على الحزن الشديد أكثر من جهل القضاة والنبلاء»، كان المبرّر الرئيسي الذي قدّمه لتفوّهه بذلك الهمّ هو أن مثل ذلك الجهل كان دائماً «السبب الرئيسي لكل الشرور، في الدولة وفي الدين، كليهما» (sig. X, 2b). وأخيراً، عندما نصل إلى زمن إنساني «سياسي» مثل والتر راليه (Walter Raleigh)، الذي كتب في منعطف القرن، نجده معنوناً، وبجرأة، إحدى كراساته **قواعد سلوك الدولة** (*Maxims of State*)، وباحثاً تصوّراً في الدولة بأسلوب مألوف كله. فبدأ بالقول، إن «الدولة» تشير إلى «الإطار أو النظام الموضوع للحكم» (p. 1). وبعد ذلك، نظر في فعل «تأسيس الدولة» و«أقسام الدولة» المختلفة و«قواعد حفظ الدولة» المتعددة (pp. 5 - 6, 9). وفي سياق هذا التحليل أكَّد بوضوح على وجوب تمييز سلطات الدولة عن الحكام والقضاة فيها. وعرّف «الملكية أو الحكم الملكي» بقوله: إنه «حكم الدولة من رأس واحد أو رئيس واحد»، كما ذكر أنه في بعض النظم الملكية يمكن أن تُعيَّن للحاكم «سلطة تنظيم جميع شؤون الدولة»،

لكن في بعضها الآخر، قد يكون «لا يملك سلطة كاملة في جميع أمور الدولة وشؤونها» (pp. 1-2).

لا ريب في أنه تسهل المبالغة في الكلام عن الثقة التي بها وظّف أولئك الكتّاب هذا المفهوم الجديد للدولة. فهو لم يبحث إلاّ في العقود الأخيرة للحقبة الزمنية التي حاولنا تغطيتها بنظرتنا العامة، وقد دَفَع إليها أكثر المنظّرين السياسيين علماً وعقلاً علمانياً، وقد وضعهم ذلك الوضع في حالة من الاضطراب الفكري الكبير، وبخاصة عند محاولاتهم تحليل العلاقة بين سلطات الدولة وسلطات الحاكم، وفي محاولاتهم شرح ما يمكن أن يعني مواطن الدولة، وكذلك رعيّة الأمير. ومع ذلك نقول: إن الحصول على مفهوم الدولة كان من نتائج العملية التاريخية التي حاول هذا الكتاب تتبّعها. وبنهاية القرن السادس عشر، وفي كتاب مثل كتاب بودان **ستة كتب**، لم نعدْ نقع على مصطلح «دولة» موظّفاً بمعنى حديث معترف به، وحسب، بل نجد، أيضاً، أن حقوق الدولة وسلطاتها بدأت تخضع للتحليل بأسلوب حديث واضح. ففي المقام الأول، صار واضحاً أن بودان اعتبر الدولة هي الحامل للسلطة السياسية العليا داخل أراضيها. لأنه في درسه «رسائل القيادة» التي اعتاد الأمراء السياديّون الإعلان بها عن إرادتهم، قال: إنها «مراسيم الدولة» أو إنها عبارة عن «رسائل القيادة أو الدولة، مما يدلّ على أن السلطة التي صدرت عنها هي سلطة الدولة» (p. 312). كما كان واضحاً أنه اعتبر الدولة المؤسسة التي يدين بها جميع المواطنين بولاءاتهم السياسية، لأنه اعتبر جريمة الفتنة الانفصالية جريمة ضد الدولة، وليس ضد الحاكم، واصفاً ثورات العبيد في روما القديمة بأنها كانت ثورات «ضد الدولة»، وأن «الفتنويين من البشر» هم الذين يحاولون «تسلّم الحكم» عبر «غزو الدولة» (pp. 38, 791). وأخيراً نقول: إنه اعتبر

الدولة، وبوضوح، سلطةً مدنيةً محضة، سلطاتها محدّدةٌ لغايات مدنية محضة. وكما لاحظ نولز في مقدمة ترجمته كتاب **ستة كتب**، كان افتراض بودان الرئيسي هو في القول: إن هدف الفيلسوف السياسي عندما يدرس «شؤون الدولة»، هو، وببساطةٍ، شرح الشروط التي تفيد في تعزيز «الصالح العام الهادئ» (pp. iv, v). وبهذا التحليل للدولة بوصفها سلطةً كلية القدرة ولا شخصية، يمكن القول أننا دخلنا العالم الحديث، نعني: بقي إنشاء نظرية الدولة الحديثة، أما أُسُسَها فقد اكتملت، الآن.

قراءات إضافية

(1) *Calvin*. There is a great deal of biographical material in Doumergue, 1899 - 1927, and a much more concise and up-to-date biography by Parker, 1975. Niesel, 1956, provides a valuable survey of Calvin's theology, and McNeill, 1954 discusses the evolution of the Calvinist Church. For general introductions to Calvin's political thought see Allen, 1957, Chapter 4 and Wolin, 1961, Chapter 6. For an excellent full-scale account see Chenevière, 1937, and for Calvin's social and economic ideas see Biéler, 1959. On the question of Calvin's political radicalism see Baron, 1939, McNeill, 1949 and Walzer, 1966.

(2) *Bodin*. Chauviré, 1914, is still the best biographical account, though it needs to be supplemented by Mesnard, 1950. For the context of Bodin's thought see Church, 1941. On Bodin's methodology see Franklin, 1963 and Kelley, 1970. On his Ramist assumptions see McRae, 1955. Bodin's *Method* is discussed by Reynolds, 1931 and by Brown, 1939, and his transition to a more absolutist political theory is analysed and explained by Franklin, 1973 and Salmon, 1973, both very valuable accounts. For further details about the composition of the *Six Books,* see McRae, 1962. Some important articles on special topics: on Bodin's view of constitutional law, see Burns, 1959; on his view of taxation, see Wolfe, 1968; on his theory of sovereignty, see Lewis, 1968 and Giesey, 1973.

(3) *The Huguenot 'Monarchomachs'.* For the ideological background to the French religious wars, see Kingdon, 1956 and 1967. For the political background see Salmon, 1975, and for a fuller narrative see Romier, 1913-14 and 1922. Figgis, 1960, provides a classic introduction to the 'monarchomachs', and there are excellent and more up-to-date introductions in Franklin, 1967 and 1969, and in Giesey, 1970. Walzer, 1966, includes a more general account of radical Huguenot thought. Caprariis, 1959, gives a full survey of Huguenot political literature up to 1572, but there is no comparable analysis for the crucial years after the massacre of St Bartholomew. The only 'monarchomach' of this period who has so far received detailed attention has been Hotman. Mesnard, 1955 and Kelley, 1970 discuss his legal theories, Giesey and Salmon, 1972, furnish a comprehensive analysis of *Francogallia,* and Kelley, 1973 provides an excellent outline of his career and thought.

الثبت التعريفي

الأبويّة (Patriarchalism): مذهب النظام الأبوي حيث يكون الأب هو صاحب السلطة الوحيد في العشيرة أو الأسرة.

الأخوية البوهيمية (Bohemian Brethren): جمعية مسيحية سابقة للإصلاح الديني ينكر أعضاؤها خلفاء الرسل. وتشكلت في عام 1467. وهي جوهر الكنيسة المورافية (Moravian).

بوهيمي (Bohemian): نسبة إلى بوهيميا (Bohemia) في جمهورية التشيك، أو إلى شعبها أو إلى لغتها. وتعني الآن كل من هو متحرر من الهجوم والذي لا يتقيد بالتقاليد.

تجديدية العماد (Anabaptist): القائل بتجديد العماد، عضو في طائفة بروتستانتية نشأت في أوروبا بعد عام 1520 وتميزت بالشروط القاسية التي وضعتها لعضوية الكنيسة، ومن بينها إعادة تعميد البالغين، ورفض عماد الأطفال.

توماس هوبز (Thomas Hobbes): كان توماس هوبز أول من وضع كتاباً في العقد الاجتماعي وأطلق عليه اسم **ليوثان** (*Leviathan*) حيث قصد بأن يكون الحاكم في المجتمع الناشىء من العقد هائلاً مثل الحيوان البحري الهائل والمخيف ليوثان، وكان ذلك في

المرحلة الانتقالية التي كانت تمر فيها بريطانيا واتصفت بالاضطربات. فيما يلي موجز عن وصف هوبز لكل من حالة الطبيعة وسلطات الحاكم الذي سيضع حداً لها.

يذكر هوبز أن الإنسان في حالة الطبيعة كان في حالة حرب ونزاع ومردّ ذلك طبيعة الإنسان الفرد ذاتها. إن أفكار «التساوي في القدرة» و«المساواة في الأمل» وتضارب الأشياء «ولّدت بواسطة خيال الإنسان في ذات الإنسان وعواطف المنافسة وعدم الثقة وحب العظمة: عاطفة المنافسة تحرّك الإنسان نحو الريح وعاطفة عدم الثقة تحرّكه نحو طلب السلامة والعاطفة الثالثة، عاطفة الحب العظمى أو المجد تحرّكه نحو الصراع طلباً للشهرة. ومن فكرة التساوي في القدرة تنبثق فكرة المساواة في رجاء نفس الأشياء وذات الغايات. وعندما يطلب فردان الشيء ذاته يتحولان إلى عدوّين. تلك إذن حالة الطبيعة التي لا تنطبق عليها مفاهيم العدل والظلم بل لغة الحرب وعواطفها.

وفيما يلي صورة عن الحاكم المطلق وسلطاته التي تشمل:

1 ـ حق إقرار وسائل السلم والدفاع.

2 ـ حق إقرار نوع الآراء والعقائد التي على الرعايا أن يعتنقوها لحفظ السلام.

3 ـ حق وضع القوانين المدنية أي قوانين الدولة والتي بحسبها سيحكم الشعب والتي لا يخضع هو لها.

4 ـ حق المحاكمة.

5 ـ حق إعلان الحرب وصنع السلام مع الأمم الأخرى.

6 ـ حق انتقاء جميع المستشارين والوزراء والإداريين والموظفين في كلا الحرب والسلم.

7 ـ حق الثواب والعقاب.

8 ـ حق منح ألقاب الشرف.

وتجدر الإشارة إلى أن هوبز هو أول من كتب في العقد الاجتماعي.

الثالوث الأقدس (Trinity): عقيدة الثالوث الأقدس: الآب والإبن والروح القُدُس.

جنوبي (Ultramontante): المقيم جنوبي جبال الألب، المؤيد لسلطة البابا المطلقة.

جون لوك (John Locke): وضع كتاباً في العقد الاجتماعي حمل عنوان: **العقد الاجتماعي** (*The Social Contract*) بعد توماس هوبز. غير أن نظرته إلى حالة الطبيعة كانت مختلفة. فقد اعتبرها حالة مؤلفة من أفراد ليسوا في حالة حرب لا تتوقف كما خال هوبز، وأن كل واحد منهم كان يتمتع بثلاثة حقوق **طبيعية** هي: حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية.

وقد اتفق هؤلاء الأفراد على إنجاز عقد اجتماعي يؤدي إلى قيام مجتمع مدني ودولة بشرط أن تبقى حقوقهم الطبيعية الثلاث كما هي. وهكذا كان، بحسب قوله.

حزب البيض (White): وأساسه التجار في القرون الوسطى في إيطاليا.

حزب السود (Blacks): وهو حزب أسر النبلاء الحاكمة في المدن الإيطالية في القرون الوسطى.

خبير قانون (Civilian): خبير أو تلميذ في القانون الروماني أو القانون المدني.

دخل سنوي (Annates): دخل الأبرشية والموظف ذي الدخل في السنة الأولى يدفع للإدارة البابوية.

رواقي (Stoic): هذه صفة الفلسفة التي وضعها زينون الرواقي، وهو فيلسوف عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، بعد فلاسفة اليونان المعروفين: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. وهو من أصل فينيقي، من لبنان القديم. بعد أن استقرت عائلته في قبرص ذهب إلى أثينا ليعلّم شبانها حكمته الجديدة. وقد عرفت تلك الحكمة، في تاريخ الفلسفة، بالفلسفة الرواقية ذلك لأنه كان يعلمها لتلاميذه في رواق (Stoa باللغة اليونانية القديمة). والرواق زمانئذٍ عبارة عن ممرّ مسقوف ومحاط بصفين متوازيين من الأعمدة.

في أثينا، وبعد اطلاعه على مبادئ وتعاليم فلاسفة اليونان الأخلاقية وكشفه عن عيوبها ومحدوديّتها وانحصارها في نطاق المدينة (polis) وضع زينون فلسفته الأخلاقية الجديدة على أساس جديد هو مبدأ العالميّة (Cosmopolis).

من الوجهة اللغويّة فكرة العالميّة (Cosmopolis) مركبة من لفظين يونانيين قديمين ألا وهما (Cosmos) ومعناه العالم و(Polis) ومعناه المدينة فيكون حاصل جمعها لفظ جديد هو: المدينة العالميّة أو العالم كله باعتباره مدينة واحدة.

طبعاً، لم يكن زينون جاهلاً بحقيقة أن العالم ليس مدينة واحدة من الوجهة السياسية ولا من الوجهة الاقتصادية وغيرهما. لكنه قصد بالمدينة العالميّة الناحية الأخلاقية.

في عقيدة زينون أن نزاعات البشر منطلقها الانفعالات (passions) فإذا كان الإنسان مدفوعاً بانفعال عنصري فهو لا محالة مفرّق بين عنصره والعناصر أو السلالات الأخرى. وإذا كان محكوماً

بانفعالٍ خصوصي فهو عدوّ الآخرين مطلقاً عليهم نيران فرديته وأنانيّته وقس على ذلك. من هنا قول زينون، إن الحكيم هو القادر على كبح انفعالاته ومنعها من قيادة سلوكه، إنه **(apathos)** وليس **(pathos)**. وتجدر الإشارة إلى أن كبار مفكري إيطاليا القدامى مثل شيشرون (Cicero) وسينيكا (Seneca) كانوا رواقيين، وكذلك الإمبراطور ماركوس أورليوس (Marcus Aurelius).

السكولاستيكية (المدرسية) (Scholasticism): الفلسفة المسيحية التي سادت في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة عندما أخضعت الفلسفة للاهوت. ومن أبرز رجالها الفيلسوف توما الأكويني الذي جمع بين المسيحية وفلسفة أرسطو.

شهداء الكنيسة (Martyrology): تاريخ الشهداء، جدول بأسماء شهداء الكنيسة الكاثوليكية وقدّيسيها.

ضريبة البالغ (Poll tax): ضريبة مفروضة على كل شخص من البالغين.

ضريبة فرنسية (Taille): ضريبة كان يفرضها ملوك فرنسا السابقون أو لوردات تلك البلاد.

عشاء ربّاني (Communion) جزء من قدّاس يتناول فيه العشاء الربّاني.

العهد القديم (Pentateuch): الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم.

فن الكتابة النثرية (Ars Dictaminis): في القرون الوسطى عنى ذلك التعبير فن الكتابة النثرية، وبخاصة كتابة الرسائل (dictamen). ولهذا الفن علاقة وثيقة بكتابة الوثائق (Ars Dictandi). وكان يعتبر فرعاً من فروع فن النثر.

قاضي إسبرطي (Ephor): أحد القضاة الإسبرطيين الخمسة الذين كان لهم سلطة على الملك.

قانون صالي (Salic law): قانون الفرنجة الصاليين الذي يحظر على الإناث وراثة العرش.

قتال الملوك المونارکوماكس (Monarchomachs): هم، أصلاً، منظِّرون هيغونوتيّون عارضوا الملكية المطلقة، في نهاية القرن السادس عشر، واشتهروا بتبريرهم النظري لمسألة قتل الطغاة. وكان هذا المصطلح قد سُكّ، بمعنى كريه، في عام 1600 من قِبَل وليام باركلي (William Barclay) (1548 - 1608) الكاثوليكي والاسكوتلاندي الموالي للملكية من كلمة يونانية (**monarchos**)، وعنت (الملك، الحاكم الوحيد) ومن كلمة (**makhomai**) التي عنت القتال، أي قتال الملوك.

نشأت جماعة المونارکوماكس في سياق الحروب الدينية الفرنسية، وبلغ نشاطها أشدّه بين عام 1573 وعام 1584، أي بعد عام من مجزرة سانت بارثولوميو (St. Bartholomew Day Massacre). وكان مطلبهم لصالح شكل من الحكم السيادي الشعبي، فحاججوا مدافعين عن نوع من العقد بين الحاكم والشعب. لذا، اعتبروا المبشرين بنظريات العقد الاجتماعي التي ظهرت فيما بعد.

قرد صغير (Gibbon): أصغر نوع من القرود، ويمتاز بذراعين طويلتين، وليس له ذيل. وهو يعيش في الأشجار في جنوب شرق آسيا وفي جزر الهند الشرقية.

كاهن الإعدام (Ordinary): كاهن يُعيَّن لإعداد المحكوم عليهم بالموت إعداماً، كما تعني قاضياً في محكمة الإشهاد يعين للتثبت من صحة وصية المتوفي.

الكتاب المقدس (Vulgate): الترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس المعتمدة عند الكنيسة الكاثوليكية.

لقب ملوكي (Dauphin): لقب أكبر أبناء ملك فرنسا، واستخدم كلقبٍ ما بين عام 1349 وعام 1830.

مجلس تشريعي ألماني (Diet of worms): اجتماع المجلس التشريعي الألماني في عام 1520 الذي دافع فيه لوثر عن معتقداته.

مجلس الطبقات (States General): مجلس طبقات الأمة الثلاث (طبقة النبلاء وطبقة الأكليروس وطبقة الشعب)، في فرنسا قبل الثورة.

المحايدات (Adiaphora): الأشياء المحايدة التي لا توصف بأنها جيدة أو سيئة.

محدث النعمة (Parvenu): الشخص الذي يصعد فوق طبقته عن طريق كسب الثروة أو السلطة السياسية.

محكمة عليا (Parlement): في فرنسا، وقبل ثورة 1789، كان هذا الاسم يطلق على عدد معين من المحاكم العليا الخاصة بالعدالة، فيها كانت تسجل، أيضاً، مراسيم وإعلانات، وأوامر الملك.

ملوك الفرانك (Merovingian): صفة لسلسلة الملوك الفرانكيين الذين حكموا في غول (Gaul) أو فرنسا من حوالي عام 486 بعد الميلاد إلى عام 751.

نابوت (Naboth): مالك بستان الكرمة الذي اشتهاه الملك آحاب بعد ذبح صاحبه نابوت بأوامر من إيزابيل (في **الكتاب المقدس**، I سفر الملوك 19-1 :21).

هسّي (Hussite): أحد أتباع جون هس (John Huss) الذي كان إصلاحياً دينياً بوهيمياً. وقد أعدم في عام 1415.

Lollard: أحد أتباع تعاليم جون وايكلف (John Wycliffe) منذ أواخر عام 1300 إلى أوائل عام 1400. واللولارديون كانوا يدافعون عن إصلاحات دينية، وسياسية واقتصادية معينة. وقد اضطهدوا كهراطقة.

Plantagenent: أحد أعضاء الأسرة المالكة التي حكمت إنجلترا من عام 1154 إلى عام 1485.

ثبت المصطلحات

عربي ـ إنجليزي

ابتزاز	Extortion
ابتزاز تهديدي	Blackmail
ابتعاد	Aloofness
ابتهاج/ إنعاش	Exhilaration
أبدية/ دواميّ	Perpetuity
أبرشية	Parish
أبرشية/ أسقفية	Diocese
أبرشية/ جماعة المؤمنين/ طائفة	Congregation
إبن الأخ/ أو إبن الأخت/ أو إبن غير شرعي للكاهن	Nephew
اتفاقية (اتفاقية بين البابا وملك)	Concordat
اتهام	Indictment
اتّهام/ استدعاء إلى المحكمة	Arraignment
إثارة	Fomentation
إثبات/ تبرير	Vindication

Parody	أثر أدبي فيه محاكاة ساخرة لآخر
Vestige	أثر/ بقية ضيئلة
Rumination	اجترار/ تأمل
Convocation	اجتماع
Conventicler	اجتماع سرّي
Emolument	أجر/ تعويض
Riposte	إجراء/ تدبير انتقامي
Consensus	إجماع
Remonstration	احتجاج/ اعتراض
Circumspection	احتراس/ حذر/ وعي
Fraud	احتيال/ خداع
Flinch	إحجام/ إجفال
Courtier	أحد رجال الحاشية الملكية
Affliction	أحزان/ آلام
Census	إحصاء سكاني
Commemoration	إحياء/ احتفال بذكرى
Fealty	إخلاص/ ولاء (بخاصة للإقطاعي)
Order	أخويّة/ رهبنة
Curia	إدارة بابوية/ البابا وكبار أعوانه
Dispensation	إدارة/ حكم/ نظام/ تدبير
Damnation	إدانة/ لعنة
Defection	ارتداد
Perpetration	ارتكاب جريمة
Legacy	إرث/ تراث
Patrimony	إرث/ ميراث

Arable	أرض مزروعة
Efflorescence	ازدهار/ تطوّر
Importunity	إزعاج/ إلحاح
Introspection	استبطان
Desert	استحقاق لمثوبة أو لعقوبة
Capitulation	استسلام
Archaism	استعمال الألفاظ
Honesty	استقامة/ إخلاص
Extirpation	استئصال/ اقتلاع
Legend	أسطورة
Pentateuch	الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم
Prelate	أسقف/ مطران
Commune	أصغر وحدات التقسيم الإداري في إيطاليا وفرنسا
Redress	إصلاح/ تقويم/ تعويض/ إنصاف
Turmoil	اضطراب/ اهتياج عظيم
Dislocation	اضطراب/ تشوش
Outrage	اعتداء/ انتهاك لحرمة القانون
Mores	أعراف/ عادات
Erunication	إعلان/ بيان
Promulgation	إعلان/ نشر
Usurpation	اغتصاب (العرش) (السلطة)
Extortion	اغتصاب/ ابتزاز
Ballot	اقتراع/ تصويت
Frugality	اقتصاد في الإنفاق
Conviction	اقتناع/ إيمان راسخ

Ratification	إقرار/ تصديق على
Fief	إقطاعية
Laurel	إكليل غار
Rescission	إلغاء/ نَسْخ/ نقض
Millennium	ألف عام
Principality	إمارة/ ولاية
Imperium	إمبراطورية/ سلطة
Prerogative	امتياز/ حق الامتياز/ تفوّق
Writ	أمر ملكي/ إرادة ملكية
Bull	أمر/ بيان بابوي رسمي
Ordinance	أمر/ قضاء إلهي/ قانون محلّي
Injunction	أمر/ وصيّة
Arrogation	انتحال (حق)
Plagiarism	انتحال آراء الآخرين وأفكارهم
Exaction	انتزاع (مثل الضريبة)
Transgression	انتهاك/ مخالفة
Anglican	أنجليكاني/ أحد أتباع الكنيسة الإنجليزية
Aberration	انحراف/ ضلال
Dissolution	انحلال/ تدمير/ فناء
Degeneracy	انحلال/ تفسّخ
Stoop	انحناء/ تنازل
Dissent	انشقاق/ مخالفة
Invocation	إنفاذ/ وضع الشيء موضع التنفيذ
Breach	انقطاع في العلاقات/ صدع
Affronts	إهانات

Indignity	إهانة/ معاملة مهينة
Desert	أهلية/ استحقاق
Pitch	أوج/ درجة
Eschatology	إيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب)
Faith	إيمان/ إخلاص/ وفاء بالوعد
Pontiff	البابا/ كبير الكهنة
Heterodoxy	بدعة/ هرطقة
Patent	براءة اختراع/ شهادة
Rigsdag	البرلمان الدانماركي (السابق)
Evangelical	بروتستانتي/ إنجيلي
Patriarchate	بطريركية
Relic	بقية/ رفات
Tribulation	بليّة/ محنة
Fabric	بنية
Proclamation	بيان/ بلاغ
Homage	بيعة/ ولاء
Plea	بيّنة/ طلب
Vassal	تابع/ خادم
Miter	تاج الأسقف
Chronicle	تاريخ زمني للأحداث
Deification	تأليه
Apotheosis	تأليه/ تمجيد
Corroboration	تأييد/ تعزيز
Justification	تبرير/ تسويغ
Vindication	تبرير/ دفاع

تجاري	Mercantile
تجديد	Innovation
تجديف على الله/ كفر	Blasphemy
تجريد/ حرمان	Deprivation
تحالف/ عصبة	League
تحذير/ نصح	Admonition
تحريض على الفتنة أو العصيان	Sedition
تخريب متعمد للممتلكات العامة أو الخاصة	Vandalism
تخفيض قيمة القطعة النقدية	Debasement
تدنيس المقدّسات	Sacrilege
تدنيس ما هو مقدّس	Desecration
ترجمة التوراة السبعينية هي ترجمة يونانية للعهد القديم قام بها 72 عالماً يهودياً.	Septuagint
تزوير/ تزييف	Forgery
تسمية/ تعيين	Nomination
تشريع	Statue
تشريع/ قانون	Enactment
تصوير جصّي على الجدران أو السقوف	Fresco
تضخم (الاقتصادي بخاصة)	Inflation
تعاقد/ شرط	Stipulation
تعبّدي/ صلاة قصيرة افتتاحية	Devotional
تعدّيات/ انتهاكات/ تجاوزات	Encroachment
تعصّب	Fanacticism
تعليق/ تفسير	Gloss
تعليم شفهي	Catechism

تفسير/ تأويل	Exegesis
تقارب/ إعادة العلاقة الودية	Rapprochement
تقدير/ إجلال	Tribute
تقديس	Sanctification
تقليد مألوف	Orthodoxy
تقي/ ورع	Devout
تكريس/ رسامة كاهن	Consecration
تمثيل عن طريق الرسم أو النحت	Iconography
تنازل عن عرش أو منصب	Abdication
تواريخ الأحداث وتسلسلها الزمني	Chronology
توفيق بين معتقدات	Syncretism
تولية/ تقليد السلطة/ تدشين	Inauguration
ثروة/ شيطان الجشع	Mammon
ثروة/ وفرة	Apulence
ثورة	Rebellion
ثيولوجيا (لاهوت)	Theology
جبرية/ إيمان بالقضاء والقدر	Fatalism
جزية/ ضريبة ثقيلة	Tribute
جشع/ حب المال	Avarice
جماعة المصلين/ حشد	Congregation
جمهور المؤمنين باستثناء رجال الدين	Laity
جناس حرفي في بداية كلمتين متجاورتين	Alliteration
حاكم عسكري لمنطقة حدود ألمانية، نبيل ألماني	Margrave
حاكم ولاية	Satrap
حاكم/ وصي على العرش	Regent

Patron	حامي/ نصير
Custody	حجز قضائي/ حبس
Inviolable	حرام/ لا تنتهك حرمته
Interdict	حرم كنسي
Excommunication	حَرْم كنسي
Anathema	حِرم كنسي/ لعنة
Sanctity	حرمة
Impunity	حصانة أو إفلات من عقوبة
Ban	حظر/ حرم من الكنيسة
Primogeniture	حق البكورة (كون المرء بكر أبيه)
Title	حق شرعي
Oligarchy	حكم الأقلية
Arbiter	حَكَم/ وسيط
Confederate	حليف/ متحّد
Crusade	حملة صليبية/ حملة عنيفة ضد مبدأ أو له
Perjury	حنَث بالقَسَم
Nostalgia	حنين إلى الوطن/ توق إلى الماضي
Annals	حوليات (نشرات سنوية بالأحداث)
Apocalyptic	خاص بسفر الرؤيا
Cricumcission	ختان/ عيد ختان المسيح (أول يناير)
Fisc	خزانة الدولة/ بيت المال
Harangue	خطاب/ خطبة
Declamation	خطبة
Tirade	خطبة عنيفة/ تقريع مطوّل
Occult	خفيّ/ سحري

Eptitome	خلاصة
Compendium	خلاصة وافية
Xenophobia	خوف من الأجانب وكرههم
Commonweal	خير عام/ مصلحة عامة
Revenue	دَخْل
Convocation	دعوة إلى الاجتماع أو الانعقاد/ مجمع كنسي إنجيلي
Secular	دنيوي/ مدني
Duchy	دوقيّة/ إمارة يحكمها دوق
Monastery	دير
Patristic	ذو علاقة بآباء الكنيسة أو كتاباتهم
Friar	راهب/ عضو أخويّة دينية
Benefice	رتبة كنسية ذات دخل/ دخل هذه الرتبة
Clerk	رجل دين
Epistle	رسالة رسمية (إنجيلية) (رسولية)
Consecration	رسامة كاهن/ تكريس
Apostle	رسول
Emissary	رسول/ مبعوث
Pastoral	رعاويّ (خاص برعاية الكاهن للمؤمنين)
Stoic	رواقي
Prior	رئيس دير/ رهبان
Adultery	زنا
Matrimony	زواج
Sorcery	سحر/ شعوذة
Sacrament	سرّ مقدّس/ قربان مقدّس
Apocalypse	سفر الرؤيا

Psalms	سفر المزامير (في التوراة)
Dynasty	سلالة حاكمة
Genealogy	سلسلة نسب/ أصل
Imperium	سلطة عليا/ حق الدولة في فرض القانون
Progenitor	سَلَف/ جد أعلى
Irenic/ Eirenci	سلمي/ مفضي إلى السلام
Synod	سنودس/ مجمع كنسي
Recantation	شجب/ تخلٍّ عن معتقد
Patrician	شخص من النبلاء
Simony	شراء/ بيع المنصب الكهنوتي
Canon	شريعة/ قانون كنسي
Polity	شكل/ نظام حكم
Service	صلاة عامة/ طقس ديني
Scepter	صولجان/ سلطة
Charge	ضريبة
Taille	ضريبة كان يفرضها ملوك فرنسا السابقون أو لوردات تلك البلاد
Impost	ضريبة/ رَسْم
Jurist	ضليع في القانون/ القاضي
Faction	طائفة
Gentry	طبقة عليا أو أبناؤها
Patriciate	طبقة النبلاء
Observances	طقوس/ شعائر
Beatitude	طوبى/ سعادة/ غبطة
Ecumenical	عالمي/ مسكوني

Plebs	العامة في روما القديمة/ الدهماء
Vernacular	عامي/ بلدي/ وطني
Metrical	عروضي/ متعلق بأوزان الشعر
Tithe	عُشْر الغلّة/ المال يدفع إلى الكنيسة
Romanist	عضو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية
Homily	عظة دينية/ محاضرة أخلاقية
Covenant	عقد/ ميثاق
Baptism	عماد/ معموديّة
Charity	عمل الخير
Livre	عملة فضية فرنسية تختلف قيمتها بحسب مكان صدورها
Providence	عناية إلهية
Rubric	عنوان وبخاصة عنوان قانون
New Testament	العهد الجديد
Convenant	عهد/ عقد/ ميثاق
Chauvinism	غلوّ في الوطنية
Usury	فائدة/ ربا فاحش
Commotion	فتنة/ اضطراب سياسي
Decretal	فتوى بابوية/ مرسوم
Cavalry	فرسان
Licentiousness	فسق/ تحرر من القواعد
License	فسق/ فجور
Statecraft	فن الحكم/ فن إدارة شؤون الدولة
Anarchy	فوضى سياسية أو اجتماعية
Chanceller	قاضي القضاة (في بريطانيا)
Magistrate	قاضي/ حاكم

Enactment	قانون/ تشريع
Legist	قانوني/ مشرِّع
Itemization	قائمة/ جدول
Fratricide	قتل الأخ أو الأخت
Tyrannicide	قتل الطاغية
Mass	قدّاس
Punic	قرطاجي (ذو علاقة بقرطاجة)
Minister	قسّ (بروتستانتي)/ وكيل
Pastor	قسّ/ راعي أبرشية
Chaplain	قسيس ملحق بقصر أو بمؤسسة
Allegory	قصة رمزية
Saga	قصة زاخرة بالأعمال البطولية
Sonnet	قصيدة تتألف من 14 بيتاً
Predestination	قضاء وقدر (المسبق)
Magnate	قطب/ شخص ذو مكانة أو سلطة
Dearth	قلّة/ مجاعة
Auxiliary	قوات أجنبية في خدمة دولة محاربة
Syllogism	قياس منطقي
Biographer	كاتب السيرة
Dean	كاهن كبير مسؤول عن كاتدرائية/ عميد كلية في جامعة
Continience	كبح النفس
Holy Writ	الكتاب المقدّس
Ecclesiastes	كتاب في العهد القديم يفترض أن سليمان كتبه
Catechism	كتاب يشرح العقيدة الدينية عبر السؤال والجواب
Tract	كرّاسة (دعاية سياسية أو دينية)

Penance	كفّارة/ عقوبة ذاتية ينزلها الآثم بنفسه تعبيراً عن توبته
Chapel	كنيسة صغيرة في قصر أو مدرسة
Diet	مجلس تشريعي
College	مجمع
Catalyst	محفّز/ مادة حفّازة
Manuscript	مخطوطة
Tribune	مدافع عن حقوق العامة ومصالحها عند الرومان
Plaintiff	مدّعي/ جانب الادّعاء
Memorandum	مذكِّرة/ مذكرة دبلوماسية (رسمية)
Pyrrhonism	مذهب الشك عند الفيلسوف اليوناني (365 - 275 ق.م. تقريباً)
Leveller	مساواتي/ مؤيد للمساواة السياسية والاجتماعية
Mortuary	مستودع الجثث/ ما له علاقة بالدفن
Podesta	مسؤول الحكومي الرئيسي في مدن القرون الوسطى
Liability	مسؤولية قانونية
Confiscation	مصادر (للمتلكات)
Purgatory	مطهر (تُطهَّر فيه النفوس)
Concubinage	معاشرة من غير زواج
Tenet	معتقد
Usurper	مغتصب (للعرش)
Anachronism	مفارقة تاريخية
Prolegomena	مقدّمة نقدية لكتاب
Preamble	مقدمة وثيقة قانونية
Vassalage	مُقطَعيّة/ خضوع/ تبعية
Domain	ملكية
Dominican	من أتباع القديس دومينيك

Colloquium	مؤتمر/ حلقة دراسية
Annalist	مؤرخ يسجل الأحداث عاماً فعاماً
Guilds	نقابة التجار والصناع في القرون الوسطى
Heterodox	هرطوقي
Ultramontane	واقع جنوبي جبال الألب/ مؤيد لسيادة البابا المطلقة
Paganism	وثنية
Decalogue	الوصايا العشر
Protector	وصي على العرش
Almoner	وكيل الصدقات/ موظف مكلف بتوزيع الصدقات
Vicar	وكيل/ قساوسة
Tenure	ولاية أو مدتها
Disfranchise	يحرمه حقاً شرعياً مثل حق التصويت

ثبت المصطلحات

عربي ـ لاتيني

أحد الرعايا/ خاضع	Subditus
إرادة (إرادة الله)	Voluntas
إرادة مقدّسة	Iure divino
أستاذ ملكي (أستاذ في جامعة بريطانية يحتل كرسياً أنشئ بمنحة ملكية)	Regius professor
أشياء محادية لا علاقة لها بالخلاص	Adiaphora
أقوى (سلطة)	Potior
إنسان	Vir
الإيمان وحدة	Sola fide
بحسب الفرضية/ افتراضاً	Ex hypothesi
تغيير في الرأي أو المعتقد	Volte face
تنازل/ قبول	Concessio
جميع أعمال الكاتب	Opera Omnia
جهاز يدير الشؤون الخارجية والمالية	Senate

جهاز المسؤول عن تعيين معظم موظفي المدينة	Consiglio Grande
حاكم العالم	Dominu mundi
حاكم صاحب سلطة عليا شاملة في المدينة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر في شمال إيطاليا	podestà
حرّ/ غير مقيد بواجبات	Solutus
حق	Ius
حق السيف	Ius gladii
حق قانوني للأمة	Ius gentium
حكم/ سلطة	Regnum
خادم الدولة	Servus reipublicae
دنيوي	Domestica
ذو مفعول رجعي	ex post facto
رئيس	Cipis
رئيس المدينة في القرون الوسطى	Podesa
سبب أقوى	A fortiori
سلام وانسجام	Pax et Concordia
سلطات متعددة	Plenitudo potestatis
سلطات دنيا	Puissances inférieures
سلطة	Imperium
سلطة عليا	potestas
سلطة جميع الوظائف التشريعية والقضائية والقمعية	Jurisdictio fori
سلطة سيادة	potestatis
سلطة عليا/ إمبراطورية	Imperium
سلطة مساعدة الناس على الحصول على الخلاص	Jurisdictio poli
سلطة من القوانين العليا	Merum Imperium

سلطة منح العفو عن طريق التكريس/ رسامة الكاهن وعن طريق القربان المقدّس	Potestas ordinis
طائفة من المؤمنين	Congregatio fidelium
عبء الجزء الأساسي من الشكوى	gravamen
عَقْد	Pactum
عَقْد أو ميثاق ديني	Foedus
عقد ملكي	Lex Regia
علاقة جنسية شائنة	Apomaxis Calumniarum
فضيلة	virtus
فن الخطب العامة الرسمية	Ars Arengendi
فن الكتابة النثرية	Ars Dictaminis
في القانون الإنجليزي، وثيقة رسمية تختص بتهمة اللجوء إلى محكمة أو سلطة أجنبية (مثل سلطة البابا وعدم اعتبار سيادة الحاكم)	praemunire
قانون أبدي (قانون الله)	Lex aeterna
قانون إنساني وضعي	Lex humana, lex civilis, ius positivum
قانون الطبيعة ويدعى أحياناً الحق الطبيعي	Lex naturalis (ius naturale)
قانون مقدّس (الموجود في الكتاب المقدّس)	Lex divina
قانون/ أمر اعتباطي استبدادي	Lex praescriptiva
قانوني	De iure
القرن الرابع عشر	Quatrocento
قوة خارجية (في العالم الخارجي)	In foro externo
قوة داخلية (في ضمير الإنسان)	In foro interno
كتاب الرسائل	Dictamen
كل/ شمول	Universitas
كوابح	Freni

Ergo	لذلك/ إذن
Princeps	لقب روماني ذو سيادة
Dues Absconditus	الله الخبيء (الذي لا يرى)
Legibus solutus	متحرر من القوانين
Societa perfecta	مجتمع كامل
Relectio	محاضرة
Rector	مدير
Principate	مركز أعلى أو سلطة رئيسية
Indita nobis	مزروع في الداخل
Impressa	مطبوع
Intellectus	معقول
glossators	مفسِّرون
Locus Classicus	مقطع كلاسيكي يستشهد به لتوضيح أو شرح كلمة أو موضوع
Scriptam in mentibus	مكتوب في العقول
Doge	موقف رئيسي يخدم مع مجلس بوصفه رأس الحكومة المنتخب
Popolani	ناس/ شعب
Vera nobilitas	نبالة الحقيقة
sacerdotium	نظام الكهنوت
Gratia	نعمة (الله)
Concessum est	هو ممنوع من
Universitas	وحدة عضوية
Maior universis	وضعية كلية شاملة لمجموع الأفراد

المراجع

Bibliography of primary sources

d'Ailly, Pierre, *A Tract on the Authority of the Church* [*Tractatus de Ecclesiae ... Auctoritate*] in Jean Gerson, *Opera Omnia*, ed. Louis du Pin, 5 vols (Antwerp, 1706), vol. 2, cols 925–60.

Almain, Jacques, *A Brief Account of the Power of the Church* [*Libellus de auctoritate Ecclesiae*] in Jean Gerson, *Opera Omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols (Antwerp, 1706), vol. 2, cols 976–1012.

An Exposition of the Views of William of Ockham concerning the Power of the Pope [*Expositio, circa Decisiones Magistri Guillielmi Occam, super potestate summi pontifici*] reprinted as *Concerning Ecclesiastical and Lay Power* [*De Potestate Ecclesiastica et Laica*] in Gerson, *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, cols 1013–1120.

A Reconsideration of the Question of Natural, Civil and Ecclesiastical Power [*Quaestio Resumptiva, De Dominio Naturali, Civili et Ecclesiastico*] in Gerson, *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, cols 961–76.

Althusius, Johannes, *Politics Methodically Set Forth*, trans. and ed. Frederick S. Carney as *The Politics of Johannes Althusius* (London, 1965).

[Amsdorf, Nicolas von], *The Confession and Apology of the Pastors and Other Ministers of the Church at Magdeburg* [*Confessio et Apologia Pastorum et Reliquorum Ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*] (Magdeburg, 1550).

[Anonymous], *The Alarm Bell against the Massacrers and Authors of the Confusions in France* [*Le Tocsin, contre les massacreurs et auteurs des confusions en France*] (Rheims, 1577).

[Anonymous], *The Awakener of the French and their Neighbours* [*Le Reveille-matin des François et de leur voisins*] (Edinburgh [Basle?], 1574).

[Anonymous], *A Declaration of the Causes which have led those of the* [*Reformed*] *Religion to take up arms for their Conservation* [*Déclaration des causes qui ont meu ceux de la religion à reprendre les armes pour leur conservation*] in [Simon Goulart], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*, 2nd edn, 3 vols (Middelburg [Geneva], 1578), vol. 3, fos 38a–42b.

[Anonymous], *Political Discourses on the various forms of power established by God in the World* [*Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde*] in [Goulart], *Mémoires*, vol. 3, fos 203b–296a.

[Anonymous], *The Politician: A Dialogue concerning the Power, Authority and Duty of Princes* [*La politique: dialogue traitant de la puissance, autorité et du devoir des princes*] in [Goulart], *Mémoires*, vol. 3, fos 66a–116b.

[Anonymous], *The Preparations for the Massacres* [*Preparatifs . . . pour les massacres*] in [Goulart], *Mémoires*, vol. 1, fos 265a–8b.

[Anonymous], *Question: to know whether it is lawful for subjects to defend themselves against the magistrate in order to maintain the true Christian religion* [*Question: à savoir s'il est loisible au sujets de se défendre contre le magistrat pour maintenir la religion vraiment chrétienne* in [Goulart], *Mémoires*, vol. 2, fos 239a–46a.
[Anonymous], *A True Warning to all Worthy Men of Antwerp* in *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, ed. E. H. Kossmann and A. F. Mellink (Cambridge, 1974), pp. 228–31.
Aquinas, St Thomas, *The Summary of Theology* [*Summa Theologiae*] vol. 28, *Law and Political Theory*, ed. Thomas Gilby (London, 1966).
The Summary of Theology [*Summa Theologiae*] vol. 38, *Injustice*, ed. Marcus Lefébure (London, 1975).
Aristotle, *The Politics* [*Politicorum Libri Octo*] trans. William of Moerbeke and ed. F. Susemihl (Leipzig, 1872).
Augustine, St, *The City of God against the Pagans*, trans. George E. McCracken, William M. Green, *et al.*, 7 vols (London, 1957–72).
Bale, John, *The Acts of English Votaries* (Wesel [?London], 1546).
A Brief Chronicle Concerning the Examination and Death of the Blessed Martyr of Christ, Sir John Oldcastle, the Lord Cobham, in *Select Works*, ed. Henry Christmas (Cambridge, 1849), pp. 5–59.
A Comedy Concerning Three Laws, of Nature, Moses and Christ in *The Dramatic Writings of John Bale*, ed. John S. Farmer (London, 1907), pp. 1–82.
The Image of Both Churches in *Select Works*, ed. Henry Christmas, pp. 249–640.
A Tragedy of John, King of England in *The Dramatic Writings of John Bale*, ed. Farmer, pp. 171–294.
Barnes, Robert, *A Supplication . . . unto . . . King Henry VIII* (London, 1534).
That Men's Constitutions, which are not grounded in Scripture, bind not the conscience of Man, in N. S. Tjernagel, *The Reformation Essays of Dr Robert Barnes* (London, 1963), pp. 81–93.
What the Church is and Who be Thereof, in Tjernagel, *Essays*, pp. 37–52.
Bartolus of Saxoferrato, *Commentaries on the Second Part of the New Digest* [*In II Partem Digesti Novi Commentaria*] in *Opera Omnia*, 12 vols (Basle, 1588), vol. VI.
Bekinsau, John, *The Supreme and Absolute Power of the King* [*De Supremo et Absoluto Regis Imperio*] (London, 1546).
Bellarmine, Robert, *Concerning Councils* [*De Conciliis*] in *Opera Omnia*, ed. Justin Fèvre, 12 vols (Paris, 1870–4), vol. 2, pp. 187–407.
Concerning Justification [*De Justificatione*] in *Opera Omnia*, ed. Fèvre, vol. 6, pp. 149–386.
The Members of the Church [*De Membris Ecclesiae*] in *Opera Omnia*, ed. Fèvre, vol. 2, pp. 409–633 and vol. 3, pp. 5–48.
The Supreme Pontiff [*De Summo Pontifice*] in *Opera Omnia*, ed. Fèvre, vol. 1, pp. 449–615 and vol. 2, pp. 5–167.
The Word of God [*De Verbo Dei*] in *Opera Omnia*, ed. Fèvre, vol. 1, pp. 65–231.
Beza, Theodore, *The Punishment of Heretics by the Civil Magistrate* [*De Haereticis a civili Magistratu Puniendis*] (Geneva, 1554).

The Right of Magistrates over their Subjects, in Julian H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, 1969), pp. 101–35.
Biel, Gabriel, *The Circumcision of the Lord*, trans. Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966), pp. 165–74.
Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, trans. Marion L. D. Kuntz (Princeton, N.J., 1975).
Method for the Easy Comprehension of History, trans. Beatrice Reynolds (New York, 1945).
The Six Books of a Commonweal, trans. Richard Knolles and ed. Kenneth D. McRae (Cambridge, Mass., 1962).
Bossuet, Jacques-Bénigne, *Politics taken from the Words of Holy Writ* [*Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*] ed. Jacques Le Brun (Geneva, 1967).
[Boucher, Jean], *The Just Renunciation of Henry III by the Kingdom of France* [*De Iusta Henricii Tertii Abdicatione e Francorum Regno*] (Paris, 1589).
Brant, Sebastian, *The Ship of Fools*, trans. Alexander Barclay in *The English Experience*, No. 229 (Amsterdam, 1970).
Brück, Gregory, *Whether it is lawful to resist a judge who is proceeding unlawfully* [*Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere*] in Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523–1546* (Gütersloh, 1969), pp. 63–6.
Bucer, Martin, *Commentaries on the Book of Judges* [*Commentarii in Librum Judicum*] (Geneva, 1554).
Explications of the Four Gospels [*In Sacra Quattuor Evangelica Enarrationes Perpetuae*] (Geneva, 1553).
Buchanan, George, *The Right of the Kingdom in Scotland* [*De Iure Regni apud Scotos*] (Edinburgh, 1579), in *The English Experience*, No. 80 (Amsterdam, 1969).
Budé, Guillaume, *The Education of the Prince* [*De l'institution du prince*] (Paris, 1547, reprinted Farnborough, 1966).
Bugenhagen, Johann, *Brief* [To the Elector John of Saxony, September, 1529] in Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523–1546* (Gütersloh, 1969), pp. 25–9.
Burnet, Gilbert, *The History of My Own Times*, 6 vols (Oxford, 1833).
Calvin, Jean, *A Commentary on the Acts of the Apostles* [*Commentarius in Acta Apostolorum*] in *Opera Omnia*, ed. Wilhelm Baum *et al.*, 59 vols, Brunswick, 1863–1900), vol. 48, pp. 1–574.
Homilies on the First Book of Samuel [*Homiliae in Primum Librum Samuelis*] in *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 29, pp. 232–738 and vol. 30, pp. 1–734.
Institutes of the Christian Religion [*Institutio Christianae Religionis*] (1559 edition) in *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 2, pp. 1–1118.
Institutes of the Christian Religion, trans. Ford L. Battles and ed. John T. McNeill, 2 vols (London, 1960).
Letter to Coligny [Epistola 3374: *Calvin à Coligny*, April, 1561] in *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 18, pp. 425–31.
Readings on the Prophet Daniel [*Praelectiones in Danielem Prophetam*] in

Opera Omnia, ed. Baum *et al.*, vol. 40, pp. 517–722 and vol. 41, pp. 1–304.
Sermons on the Last Eight Chapters of the Book of Daniel [*Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel*] in *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 41, pp. 305–688 and vol. 42, pp. 1–176.
Three Sermons on the Story of Melchisedec [*Trois sermons sur l'histoire de Melchisedec*] in *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 23; pp. 641–82.
Castellio, Sebastian, *Advice to a Desolated France* [*Conseil à la France désolée*] ed. Marius F. Valkhoff (Geneva, 1967).
Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted, trans. Roland H. Bainton (New York, 1935).
Chasseneuz, Barthélemy de, *A Catalogue of the Glory of the World* [*Catalogus Gloriae Mundi*] (Lyons, 1529).
Cicero, Marcus Tullius, *The Laws*, trans. Clinton Walker Keyes (London, 1928).
On Invention, trans. H. M. Hubbell (London, 1949).
The Civil Law, trans. and ed. S. P. Scott, 17 vols (Cincinnati, 1932).
Condé, Louis I de Bourbon, Prince de, *A Declaration issued by the Prince de Condé* [*Déclaration faite par Monsieur le prince de Condé*] in *Mémoires de Condé*, 6 vols (London–La Haye, 1743), vol. 3, pp. 222–35.
Decree Concerning the Canonical Scriptures in *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trans. H. J. Schroeder (London, 1941), pp. 17–18.
Decree Concerning the Edition and Use of the Sacred Books in *Canons and Decrees*, trans. Schroeder, pp. 18–20.
Decree Concerning Justification in *Canons and Decrees*, trans. Schroeder, pp. 29–46.
Dudley, Edmund, *The Tree of Commonwealth*, ed. D. M. Brodie (Cambridge, 1948).
Du Fail, Noël, *Rustic Subjects* [*Propos Rustiques*], ed. Louis-Raymond Lefèvre (Paris, 1928).
Du Hames, N., *Letter to Count Louis of Nassau* [February, 1566] in *Archives ou correspondence inédite de la maison d'Orange-Nassau*, ed. G. Groen von Prinsterer, Series I, 8 vols (Leiden, 1835–47), vol. 2, pp. 34–8.
Du Moulin, Charles, *The First Part of the Commentaries on the Customs of Paris* [*Prima Pars Commentariorum in Consuetudines Parisienses*] in *Opera Omnia*, 5 vols (Paris, 1681), vol. 1, pp. 1–665.
The Laws and Privileges of the King of France [*De Legibus et Privilegiis Regni Franciae*] in *Opera Omnia*, vol. II, pp. 539–50.
Du Vair, Guillaume, *A Buckler against Adversity*, trans. Andrew Court (London, 1622).
Edict of the States General of the United Netherlands [26th July, 1581] in *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, ed. E. H. Kossmann and A. F. Mellink (Cambridge, 1974), pp. 216–28.
Erasmus, Desiderius, *On the Freedom of the Will*, trans. E. Gordon Rupp and A. N. Marlow in *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, ed. E. Gordon Rupp *et al.* (Philadelphia, 1969), pp. 35–97.
The Praise of Folly, trans. and ed. Hoyt H. Hudson (Princeton, N.J., 1941).
[Estienne, Henri], *A Marvellous Discourse on the Life, Actions and Bearing of*

Catherine de Medici, the Queen Mother [*Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Catherine de Medici, reine mère*] in [Simon Goulart], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*, 2nd edn, 3 vols (Middelburg [Geneva], 1578). vol. 3, fos 422b–485a.
Filmer, Sir Robert, *Patriarcha*, ed. Peter Laslett (Oxford, 1949).
Fish, Simon, *A Supplication for the Beggars*, ed. Frederick J. Furnivall (London, 1871).
Fortescue, Sir John, *The Praise of the Laws of England* [*De Laudibus Legum Anglie*] trans. and ed. S. B. Chrimes (Cambridge, 1942).
Foxe, Edward, *The True Difference between the Regal Power and the Ecclesiastical Power*, trans. Henry, Lord Stafford (London, 1548).
Foxe, John, *The Acts and Monuments*, ed. Stephen R. Cattley, 8 vols (London, 1837–47).
Gansfort, Johann Wessel, *Letter in Reply to Hoeck*, trans. [in part] Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966), pp. 99–120.
Gardiner, Stephen, *The Oration of True Obedience* in *Obedience in Church and State*, ed. Pierre Janelle (Cambridge, 1930), pp. 67–171.
Geneva Bible: A facsimile of the 1560 Edition, introd. by Lloyd E. Berry (Madison, Wisc., 1969).
Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel*, ed. C. Edward Rathé (Geneva, 1968).
Gerson, Jean, *On Ecclesiastical Power* [*De Potestate Ecclesiastica*] in *Oeuvres Complètes*, vol. 6: *L'Oeuvre ecclésiologique*, ed. P. Glorieux (Paris, 1965), pp. 210–50.
On the Unity of the Church, trans. and ed. James K. Cameron in *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, ed. Matthew Spinka (London, 1953), pp. 140–8.
Ten Highly Useful Considerations for Princes and Governors [*X Considerationes Principibus et Dominis Utilissimae*] in *Opera Omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols (Antwerp, 1706), vol. 4, cols 622–5.
Towards a Reformation of Simony [*Ad Reformationem Contra Simoniam*] in *Oeuvres Complètes*, ed. Glorieux, vol. 6, pp. 179–81.
A Tract on Simony [*Tractatus de Simonia*] in *Oeuvres Complètes*, ed. Glorieux, vol. 6, pp. 167–74.
Girard, Bernard de, seigneur du Haillan, *The State and Success of the Affairs of France* [*De l'état et succès des affaires de France*] (Paris, 1611).
The Golden Bull of the Emperor Charles IV in *Select Historical Documents of the Middle Ages*, trans. and ed. Ernest F. Henderson (London, 1905), pp. 220–61.
Goodman, Christopher, *How Superior Powers ought to be Obeyed of their Subjects, and wherein they may lawfully by God's Word be Disobeyed and Resisted* (Geneva, 1558).
[Goulart, Simon], *Memoirs of the State of France under Charles IX* [*Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*], 2nd edn, 3 vols (Middelburg [Geneva], 1578).
Grebel, Conrad, *Letters to Thomas Müntzer* in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams (Philadelphia, 1957), pp. 73–85.
Grievances and Demands of the Craft Guilds of Cologne (1513) in Gerald Strauss,

Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation (Bloomington, Ind., 1971), pp. 138–43.
Gringore, Pierre, *The Folly of the Prince of Fools* [*La Sottie du prince des Sots*]. ed. P. A. Jannini (Milan, 1957).
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth, 1968).
Philosophical Rudiments Concerning Government and Society in *The English Works*, ed. Sir William Molesworth, 11 vols (London, 1839–45), vol. 2.
Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* in *The Works*, ed. John Keble, 7th edn, revised by R. W. Church and F. Paget, 3 vols (Oxford, 1888).
Hotman, François, *Anti-Tribonian* [*L'Antitribonian*] in *Opuscules Françoises* (Paris, 1616), pp. 1–112.
Francogallia, trans. J. H. M. Salmon and ed. Ralph E. Giesey (Cambridge, 1972).
Huguccio, *Unless Detected in Heresy* [*Nisi Deprehendatur a fide Devius*] [Gloss on Decretal] in Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), pp. 248–50.
Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility* (London, 1563) in *The English Experience*, No. 534 (Amsterdam, 1973).
Hutten, Ulrich von, *A Dialogue on the Roman Triad* [*Trias Romana Dialogus*] in *Opera Omnia*, ed. Ernest Münch, 3 vols (Berlin-Leipzig, 1821–3), vol. 3, pp. 425–506.
Letters of Obscure Men, trans. Francis G. Stokes in *On the Eve of the Reformation* (New York, 1964).
Knox, John, *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy* in *The Works*, ed. David Laing, 6 vols (Edinburgh, 1846–55), vol. 4 pp. 461–520.
Certain Questions Concerning obedience to lawful Magistrates in *The Works*, ed. Laing, vol. 3, pp. 217–26.
The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women in *The Works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 349–420.
The History of the Reformation in Scotland, ed. William Croft Dickinson, 2 vols (London, 1949).
John Knox to the Reader in *The Works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 539–40.
A Letter Addressed to the Commonalty of Scotland in *The Works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 521–38.
La Noue, François de, *Political and Military Discourses* [*Discours politiques et militaires*] ed. F. E. Sutcliffe (Geneva, 1967).
La Perrière, Guillaume de, *The Mirror of Policy* (London, 1598).
Las Casas, Bartolomé, *In Defense of the Indians*, trans. and ed. Stafford Poole (DeKalb, Ill., 1974).
Latini, Brunetto, *The Books of Treasure* [*Li Livres dou Tresor*], ed. Francis J. Carmody (Berkeley, Calif., 1948).
l'Hôpital, Michel de, *A Speech made at the opening of the session of the States General assembled at Orleans* [13 December, 1560] [*Harangue . . .*] in *Oeuvres complètes de Michel l'Hôpital*, ed. P. J. S. Duféy, 3 vols (Paris, 1824–25), vol. 1, pp. 375–411.
A Speech made to the Parlement of Paris on the Edicts concerning religion [28

June, 1561] [*Harangue* . . .] in *Oeuvres complètes*, ed. Duféy, vol. 1, pp. 418–434.
The Speech of the Chancellor l'Hôpital at the opening of the Parlement [12th November, 1561] [*Harangue* . . .] in *Oeuvres complètes*, ed. Duféy, vol. 2, pp. 9–19.
The Speech of Michel l'Hôpital, Chancellor of France, to the assembly of the States General at St Germain-en-Laye [January, 1562] [*Harangue* . . .] in *Oeuvres complètes*, ed. Duféy, vol. 1, pp. 441–58.
The Speech of the Chancellor l'Hôpital at the opening of the Parlement [12th November, 1563] [*Harangue* . . .] in *Oeuvres complètes*, ed. Duféy, vol. 2, pp. 85–97.
Lipsius, Justus, *Six Books of Politics or Civil Doctrine*, trans. William Jones (London, 1594) in *The English Experience*, No. 287 (Amsterdam, 1970).
Locke, John, *Two Treatises of Government*, a critical edition with an Introduction by Peter Laslett, second edn (Cambridge, 1967).
Luther, Martin, *Admonition to Peace*, trans. Charles M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz (Philadelphia, 1967), pp. 3–43.
Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants, trans. Charles M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz (Philadelphia, 1967), pp. 45–55.
The Appeal of Martin Luther to a Council [*Appellatio F. Martini Luther ad Concilium*] in Martin Luther, *Werke*, vol. 7 (Weimar, 1897), pp. 75–82.
The Bondage of the Will, trans. Philip S. Watson and Benjamin Drewery in *Luther's Works*, vol. 33, ed. Philip S. Watson (Philadelphia, 1972), pp. 3–295.
Colloquies, Meditations and Consolations [*Colloquia, Meditationes, Consolationes* . . .], ed. H. E. Bindseil, 3 vols (Halle, 1863–6).
Concerning the Answer of the Goat in Leipzig in *Luther's Works*, vol. 39, ed. Eric. W. Gritsch (Philadelphia, 1970), pp. 117–35.
Dr Martin Luther's Warning to his Dear German People, trans. Martin H. Bertram in *Luther's Works*, vol. 47, ed. Franklin Sherman (Philadelphia, 1971), pp. 11–55.
The Freedom of a Christian, trans. W. A. Lambert in *Luther's Works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia, 1957), pp. 327–77.
The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows trans. James Atkinson in *Luther's Works*, vol. 44, ed. James Atkinson (Philadelphia, 1966), pp. 243–400.
Letter . . . in Opposition to the Fanatic Spirit, trans. Conrad Bergendoff in *Luther's Works*, vol. 40, ed. Conrad Bergendoff (Philadelphia, 1958), pp. 61–71.
Letters, trans and ed. Gottfried G. Krodel in *Luther's Works*, vols 48–50 (Philadelphia, 1963–75).
Ninety-Five Theses, trans. C. M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia, 1957), pp. 17–33.
On the Councils and the Church, trans. Charles M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 41, ed. Eric W. Gritsch (Philadelphia, 1966), pp. 3–178.
Preface to the Complete Edition of a German Theology, trans. Harold J. Grimm

in *Luther's Works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia, 1957), pp. 71–6.
Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings, trans. Lewis W. Spitz in *Luther's Works*, vol. 34, ed. Lewis W. Spitz (Philadelphia, 1960), pp. 323–38.
A Sincere Admonition . . . to All Christians to Guard against Insurrection and Rebellion, trans. W. A. Lambert in *Luther's Works*, vol. 45, ed. Walther I. Brandt (Philadelphia, 1962), pp. 51–74.
Table Talk [Collected by Conrad Cordatus], trans. Theodore G. Tappert in *Luther's Works*, vol. 54, ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia, 1967), pp. 171–200.
Temporal Authority: to what Extent it Should be Obeyed, trans. J. J. Schindel in *Luther's Works*, vol. 45, ed. Walther I. Brandt (Philadelphia, 1962), pp. 75–129.
To the Christian Nobility of the German Nation, trans. Charles M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 44, ed. James Atkinson (Philadelphia, 1966), pp. 115–217.
To the Pious Reader [*Martinus Luther Lectori Pio*] in Martin Luther, *Werke*, vol. 26 (Weimar, 1909), pp. 123–4.
Two Kinds of Righteousness, trans. Lowell J. Satre in *Luther's Works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia, 1957), pp. 293–306.
Whether Soldiers, Too, Can be Saved, trans. Charles M. Jacobs in *Luther's Works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz (Philadelphia, 1967), pp. 87–137.
Machiavelli, Niccolo, *The Discourses*, trans. Leslie J. Walker, S.J., and ed. Bernard Crick (Harmondsworth, 1970).
The Prince [*Il Principe*] in *Opere*, ed. Sergio Bertelli *et al.*, in *Biblioteca di classici italiani*, 8 vols (Milan, 1960–65), vol. 1, pp. 13–105.
Mair, John, *Clear Expositions of the Four Gospels* [*Expositiones Lucentes in Quattuor Evangelica*] (Paris, 1529).
A Disputation on the Authority of a Council, trans. J. K. Cameron in *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, ed. Matthew Spinka (London, 1953), pp. 175–84.
An Exposition of St Matthew's Gospel [*In Mattheu ad Literam Expositio*] (Paris, 1518).
A History of Greater Britain, as well England as Scotland, trans. and ed. Archibald Constable (Edinburgh, 1892).
The Most Useful Questions on the Fourth Book of Lombard's Sentences [*In Quartum Sententiarum Quaestiones Utilissimae*] (Paris, 1519).
The Power of the Pope in Temporal Affairs [*De Potestate Papae in Temporalibus*] in Gerson, *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, cols 1145–1164.
The Status and Power of the Church [*De Statu et Potestate Ecclesiae*] in Gerson, *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, cols 1121–1130.
Mariana, Juan de, *The King and the Education of the King* [*De Rege et Regis Institutione*] (Toledo, 1599).
The King and the Education of the King, trans. George Albert Moore (Washington, D.C., 1948).
Marnix, Philippe de, *Letter to William of Orange* [March, 1580], in *Archives*, ed. Prinsterer, Series I, vol. 7, pp. 276–86.

Marshall, William, 'Preface' to Marsiglio of Padua, *The Defence of Peace*, trans. William Marshall (London, 1535).
Marsiglio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth (New York, 1956).
Martyr, Peter, *Commentaries . . . upon the Epistle of St Paul to the Romans*, trans. H. B. (London, 1568).
A Commentary upon the Book of Judges, trans. John Day (London, 1564).
Masson, Papire, *The Response of Papire Masson to Hotman's Maledictions* [*Papirii Massoni Responsio ad Maledicta Hotomani*] (Paris, 1575).
Matharel, Antoine, *A Reply to François Hotman's Francogallia* [*Ad Franc. Hotomani Franco-Galliam . . . Responsio*] (Lyons, 1575).
Maxwell, John, *Sacro-Sancta Regum Maiestas, or the Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings* (Oxford, 1644).
Melanchthon, Philipp, *Commentaries on Some of the Books of Aristotle's Politics* [*Commentarii in Aliquot Politicos Libros Aristotelis*] in *Opera Omnia*, ed. C. G. Bretschneider, 28 vols (Halle-Brunswick, 1834–60), vol. 16, pp. 416–452.
Commentaries on the Epistle of St Paul to the Romans [*Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*] in *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 15, pp. 497–796.
Common Topics in Theology [*Loci Communes*] in *Melanchthon on Christian Doctrine*, trans. and ed. Clyde L. Manschreck (New York, 1965).
The Epitome of Moral Philosophy [*Philosophiae Moralis Epitome*] in *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 20–163.
Prolegomena to Cicero's Treatise on Moral Obligation [*Prolegomena in Officia Ciceronis*] in *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 533–680.
Milton, John, *Of Reformation* in *The Complete Prose Works of John Milton*, vol. 1, ed. Don M. Wolfe (New Haven, Conn., 1953), pp. 517–617.
The Tenure of Kings and Magistrates, in *The Complete Prose Works of John Milton*, vol. 3, ed. Meritt Y. Hughes (New Haven, Conn., 1962), pp. 189–258.
Molina, Luis de, *Six Books on Justice and Law* [*De Iustitia et Iure Libri Sex*], 2 vols (Mainz, 1659).
Montaigne, Michel de, *Essays* in *The Complete Works of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (London, 1957), pp. 1–857.
More, Sir Thomas, *The Dialogue Concerning Tyndale*, ed. W. E. Campbell (London, 1927).
Morison, Richard, *A Lamentation, showing what ruin and Destruction comes of Seditious Rebellion* (London, 1536).
An Exhortation to stir all Englishmen to the Defence of their Country (London, 1539).
An Invective against the Great and Detestable Vice, Treason (London, 1539).
Apomaxis Calumniarum (London, 1537).
A Remedy for Sedition (London, 1536).
[Mornay, Philippe du Plessis] *A Defence of Liberty against Tyrants* [*Vindiciae contra Tyrannos*] (Edinburgh [Basle], 1579).
Müntzer, Thomas, *Sermon Before the Princes* in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams (Philadelphia, 1957), pp. 49–70.

Nicolaus of Cusa, *On Universal Harmony* [*De Concordantia Catholica*] in *Opera Omnia*, vol. 16, ed. Gerhard Kallen (Hamburg, 1963).
Osiander, Andreas, *Brief* in F. Hortleder, *Der Römischen Kaiser und Königlichen Maierstaten* . . ., 12 vols (Gotha, 1645), vol. 2, pp. 83–5.
[Pasquier, Estienne], *An Exhortation to the Princes and Seigneurs of the King's Privy Council* [*Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du roi*] in *Écrits Politiques* ed. D. Thickett (Geneva, 1966), pp. 33–90.
Pasquier, Estienne, *Researches on France* [*Les Recherches de la France*] in *Les Oeuvres*, 2 vols (Amsterdam, 1723), vol. 1, pp. 1–1015.
Patrizi, Francesco, *The Kingdom and the Education of the King* [*De Regno et Regis Institutione*] (Prato, 1531).
Pole, Reginald, *A Defence of Ecclesiastical Unity* [*Pro Ecclesiasticae Unitatis Defensione*] trans. as *Défence de l'unité de l'Église*, ed. Noëlle-Marie Égretier (Paris, 1967).
Ponet, John, *A Short Treatise of Politic Power*, reprinted in Winthrop S. Hudson, *John Ponet* (1516?–1556), *Advocate of Limited Monarchy* (Chicago, 1942), after p. 246.
Possevino, Antonio, *A Judgment on the Writings of Jean Bodin, Philippe Mornay and Niccolo Machiavelli* [*Iudicium . . . Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis*] (Lyons, 1594).
Postel, Guillaume, *The Concord of the World* [*De Orbis Terrae Concordia Libri Quattuor*] (Basle, 1544).
Raleigh, Sir Walter, *Maxims of State* in *The Works*, 8 vols (Oxford, 1829), vol. 8, pp. 1–34.
Rebuffi, Pierre, *A Commentary on the Royal Constitutions and Ordinances* [*Commentaria in Constitutiones seu Ordinationes Regias*] (Lyons, 1613).
Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli*, trans. and ed. George Albert Moore (Maryland, 1949).
[Rose, Guillaume], *The Just Authority of a Christian Commonwealth over Impious and Heretical Kings* [*De Iusta Reipublicae Christianae in reges Impios et Haereticos authoritate*] (Antwerp, 1592).
Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract* [*Du Contrat Social*] in *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, vol. 3 (Paris, 1964), pp. 347–470.
St German, Christopher, *A Dialogue in English betwixt a Doctor of Divinity and a Student of the Laws of England* (London, 1530).
An Answer to a Letter (London [1535]).
A Little Treatise Called the New Additions (London, 1531).
A Treatise concerning the Division between the Spirituality and the Temporality in *The Apology of Sir Thomas More, Knight*, ed. Arthur I. Taft (London, 1930), Appendix, pp. 201–53.
Salamonio, Mario, *The Sovereignty of the Roman Patriciate* [*Patritii Romani de Principatu*] (Rome, 1544).
Sampson, Richard, *An Oration Teaching Obedience* [*Oratio qua docet . . . ut obediant*] (London, 1534).
The Schleitheim Confession of Faith in *The Protestant Reformation*, ed. Hans J. Hillerbrand (London, 1968), pp. 129–36.
Seller, Abednego, *The History of Passive Obedience since the Reformation* (Amsterdam, 1689).

Seyssel, Claude de, *The Monarchy of France* [*La Monarchie de France*], ed. Jacques Poujol (Paris, 1961).
Skelton, John, *The Complete Poems*, ed. Philip Henderson (London, 1931).
Sleiden, Johann, *The State of Religion and Commonwealth during the reign of the Emperor Charles the Fifth*, trans. John Daus (London, 1560).
Soto, Domingo de, *Ten Books on Justice and Law* [*Libri Decem de Iustitia et Iure*] (Lyons, 1569).
Starkey, Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. Kathleen M. Burton (London, 1948).
An Exhortation to the People, Instructing them to Unity and Obedience (London, 1536).
Statement of Grievances presented to the Diet of Worms (1521) in Gerald Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington, Ind., 1971), pp. 52–63.
Staupitz, Johann von, *Eternal Predestination and its Execution in Time*, trans. Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966), pp. 175–203.
Suárez, Francisco, *A Defence of the Catholic and Apostolic Faith against the Errors of the Anglican Sect* [*Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*], 2 vols (Naples, 1872).
A Treatise on the Laws and God the Lawgiver [*Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*], 2 vols (Naples, 1872).
Tudeschis, Nicolaus de [Panormitanus], *A Commentary on the Second Part of the First Book of the Decretals* [*Commentaria secundae partis in Primum Decretalium Librum*] (Venice, 1591).
Tyndale, William, *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, ed. Henry Walter (Cambridge, 1850).
The Obedience of a Christian Man in *Doctrinal Treatises*, ed. Henry Walter (Cambridge, 1848), pp. 127–344.
Vitoria, Francisco de, *Civil Power* [*De Potestate Civili*] in *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, ed. Luis G. Alonso Getino, 3 vols (Madrid, 1933–36), vol. 2, pp. 169–210.
The Power of the Church [*De Potestate Ecclesiae*] in *Relecciones*, ed. Getino, vol. 2, pp. 1–168.
The Power of the Pope and the Council [*De Potestate Papae et Concilii*] in *Relecciones*, ed. Getino, vol. 2, pp. 211–80.
The Recently Discovered Indies [*De Indis Recenter Inventis*] in *Relecciones*, ed. Getino, vol. 2, pp. 281–438.
William of Ockham, *A Brief Account of the Power of the Pope* [*Breviloquium de Potestate Papae*], ed. L. Baudry (Paris, 1937).
Eight Questions on the Power of the Pope [*Octo Quaestiones de Potestate Papae*] in *Opera Politica*, vol. 1, ed. J. G. Sikes (Manchester, 1940), pp. 1–221.
Philosophical Writings, trans. and ed. Philotheus Boehner (London, 1957).
The Dialogue [*Dialogus*], trans. [extracts] in Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols (London, 1954), vol. II, pp. 398–402.
The Power of Emperors and Popes [*De Imperatorum et Pontificum Potestate*,] ed. C. Kenneth Brampton (Oxford, 1927).
William of Orange, *The Apology*, ed. H. Wansink (Leiden, 1969).

Wyclif, John, *The Church and her Members* in *Select English Works of John Wyclif*, ed. Thomas Arnold, 3 vols (Oxford, 1869–71), vol. 3, pp. 338–65.
Zasius, Ulrich, *An Epitome of the Custom of Fiefs* [*Usus Feudorum Epitome*] in *Opera Omnia*, 7 vols (Darmstadt, 1964–66), vol. 4, cols 243–342.
Judgments, or Legal Opinions [*Consilia, sive Iuris Responsa*] in *Opera Omnia*, vol. 6, cols 9–576.
Zwingli, Huldreich, *The Pastor* [*Der Hirt*] in *Sämtliche Werke*, ed. E. Egli *et al.*, 13 vols (Berlin–Leipzig, 1905–63), vol. 3, pp. 1–68.

Bibliography of secondary sources

d'Addio, Mario (1954), *L'Idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il 'De Principatu' di Mario Salamonio* (Milan, 1954).
Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (revised edn, London, 1957).
Allen, P. S. (1906–58), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols (Oxford, 1906–1958).
Althaus, Paul (1966), *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia, 1966).
Anderson, Marvin W. (1975), *Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542–1562)* (Nieuwkoop, 1975).
Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974).
Aston, Margaret (1964), 'Lollardy and the Reformation: Survival or Revival?' *History* 49 (1964), pp. 149–70.
Backer, Augustin and Alois (1853–61), *Bibliothèque des Écrivains de la compagnie de Jésus*, 7 vols (Liége, 1853–61).
Bainton, R. H. (1953a), *The Reformation of the Sixteenth Century* (London, 1953).
(1953b), *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511–1553* (Boston, 1953).
Barcia Trelles, Camilo (1933), 'Francisco Suárez (1548–1617)', *Académie de droit international: recueil des cours* 43 (1933), pp. 385–553.
Baron, Hans (1937), 'Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation', *The English Historical Review* 52 (1937), pp. 405–427 and 614–33.
(1939), 'Calvinist Republicanism and its Historical Roots', *Church History*, 8 (1939), pp. 30–42.
Barrère, Joseph (1914), 'Observations sur quelques ouvrages politiques anonymes du XVIe siècle', *Revue d'histoire litteraire de la France* 21 (1914), pp. 375–86.
Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* (Paris, 1937).
(1954), 'Pour l' "epistolario" de las Casas: une lettre et un brouillon', *Bulletin Hispanique* 56 (1954), pp. 366–87.
Baudry, L. (1937), 'Préface' to William of Ockham, *Breviloquium de Potestate Papae* (Paris, 1937), pp. v–xx.
(1950), *La Querelle des futurs contingents* (Louvain, 1465–75) (Paris, 1950).

Baumel, Jean (1936), *Les Problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria* (Montpellier, 1936).

Baumer, Franklin Le van (1937), 'Christopher St German: the Political Philosophy of a Tudor Lawyer', *The American Historical Review* 42 (1937), pp. 631–51.

(1940), *The Early Tudor Theory of Kingship* (New Haven, Conn., 1940).

Bayley, C. C. (1949), 'Pivotal Concepts in the political philosophy of William of Ockham', *The Journal of the History of Ideas* 10 (1949), pp. 199–218.

Beame, E. M. (1966), 'The Limits of Toleration in Sixteenth Century France', *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 250–65.

Bell, Susan G. (1967), 'Johann Eberlin von Günzburg's *Wolfaria*: the first Protestant Utopia', *Church History* 36 (1967), pp. 122–39.

Bender, Harold S. (1953), 'The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer, and the Anabaptists', *The Mennonite Quarterly Review* 27 (1953), pp. 3–16.

Benert, Richard R. (1967), *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought* (Ph.D. Dissertation, University of Minnesota, 1967).

(1973), 'Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution', *Il Pensiero Politico* 6 (1973), pp. 17–36.

Bergendoff, Conrad (1928), *Olaus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden* (New York, 1928).

Berry, Lloyd E. (1969), 'Introduction' to *The Geneva Bible: A Facsimile of the 1560 Edition* (Madison, Wisc., 1969).

Biéler, André (1959), *La pensée économique et sociale de Calvin* (Geneva, 1959).

Bitton, Davis (1969), *The French Nobility in Crisis, 1560–1640* (Stanford, Calif., 1969).

Black, Antony (1970), *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450* (Cambridge, 1970).

Blanke, Fritz (1961), *Brothers in Christ*, trans. Joseph Nordenhang (Scotdale, Pennsylvania, 1961).

Bleznick, Donald W. (1958), 'Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 542–50.

Boase, Alan M. (1935), *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580–1669* (London, 1935).

Boehmer, Heinrich (1946), *The Road to Reformation*, trans. J. W. Doberstein and T. G. Tappert (Philadelphia, 1946).

Bohatec, Josef (1937), *Calvins Lehre von Staat und Kirche* (Breslau, 1937).

Boisset, Jean (1962), *Erasme et Luther: Libre ou serf arbitre?* (Paris, 1962).

Bonini, Cissie R. (1973), 'Lutheran Influences in the early English Reformation: Richard Morison Re-Examined', *Archiv für Reformationsgeschichte* 64 (1973), pp. 206–24.

Bornkamm, Heinrich (1958), *Luther's World of Thought*, trans. Martin H. Bertram (St Louis, Mo., 1958).

(1961–2), 'Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 52 and 53 (1961–2), pp. 16–29 and 1–60.

Bouwsma, William J. (1957), *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, Mass., 1957).

Brampton, C. Kenneth (1927), 'Introduction' to *The De Imperatorum et*

Pontificum Potestate of William of Ockham (Oxford, 1927), pp. ix–xxxviii.
Brandi, Karl (1939), *The Emperor Charles V*, trans. C. V. Wedgwood (London, 1939).
Braudel, Fernand (1972–3), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Siân Reynold, 2 vols (London, 1972–3).
Brodie, D. M. (1948), 'Introduction' to Edmund Dudley, *The Tree of Commonwealth* (Cambridge, 1948), pp. 1–17.
Brodrick, James (1928), *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J., 1542–1621*, 2 vols (London, 1928).
Brown, Frieda S. (1963), *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne* (Geneva, 1963).
Brown, John L. (1939), *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin: a Critical Study* (Washington, D.C., 1939).
Brown, P. Hume (1902), *History of Scotland*, vol. II: *From the Accession of Mary Stewart to the Revolution of 1689* (Cambridge, 1902).
Bruce, F. F. (1970), *The English Bible: A History of Translations*, rev. edn (London, 1970).
Buisson, Ferdinand (1892), *Sébastien Castellion: sa vie et son œuvre (1515–1563)*, 2 vols (Paris, 1892).
Buranelli, Vincent (1957), 'The Historical and Political Thought of Boulainvilliers', *The Journal of the History of Ideas* 18 (1957), pp. 475–94.
Burns, J. H. (1951), 'The Political Ideas of George Buchanan', *The Scottish Historical Review* 30 (1951), pp. 60–8.
(1954), 'New Light on John Major', *The Innes Review* 5 (1954), pp. 83–100.
(1955), 'Knox and Bullinger', *The Scottish Historical Review* 34 (1955), pp. 90–91.
(1959), 'Sovereignty and Constitutional Law in Bodin', *Political Studies* 7 (1959), pp. 174–7.
Caprariis, Vittorio de (1959), *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. I (1559–1572) (Naples, 1959).
Cardascia, Guillaume (1943), 'Machiavel et Jean Bodin', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 3 (1943), pp. 129–67.
Cargill Thompson, W. D. J. (1969), 'The "Two Kingdoms" and the "Two Regiments": Some Problems of Luther's *Zwei-Reiche-Lehre*', *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp. 164–85.
Carlson, Edgar (1946), 'Luther's Conception of Government', *Church History* 15 (1946), pp. 257–70.
Carlyle, R. W. and A. J. (1936), *A History of Medieval Political Theory in the West*: vol. VI: *Political Theory from 1300 to 1600* (London, 1936).
Carsten, F. L. (1959), *Princes and Parliaments in Germany* (Oxford, 1959).
Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn., 1946).
Chabod, Federico (1946), 'Was there a Renaissance State?', in *The Development of the Modern State*, ed. Heinz Lubasz (New York, 1964), pp. 26–42.
Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (London, 1935).
Chauviré, Roger (1914), *Jean Bodin, auteur de la 'République'* (Paris, 1914).
Chenevière, Marc-Edouard (1937), *La Pensée politique de Calvin* (Paris, 1937).
Chester, Allan G. (1954), *Hugh Latimer: Apostle to the English* (Philadelphia, 1954).

Chrimes, S. B. (1936), *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936).
(1972), *Henry VII* (London, 1972).
Chrisman, Miriam U. (1967), *Strasbourg and the Reform* (New Haven, Conn., 1967).
Church, William F. (1941), *Constitutional Thought in Sixteenth Century France* (Cambridge, Mass., 1941).
Clasen, Claus-Peter (1972), *Anabaptism: A Social History, 1525–1618* (New York, 1972).
Clebsch, William A. (1964), *England's Earliest Protestants, 1520–1535* (New Haven, Conn., 1964).
Connolly, James L. (1928), *John Gerson, Reformer and Mystic* (Louvain, 1928).
Copleston, Frederick (1953), *A History of Philosophy*, vol. III: *Ockham to Suárez* (London, 1953).
Costello, Frank B. (1974), *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535–1600)* (Rome, 1974).
Craig, Hardin (1938), 'The Geneva Bible as a Political Document', *The Pacific Historical Review* 7 (1938), pp. 40–9.
Cranz, F. Edward (1959), *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Cambridge, Mass., 1959).
Cronin, Timothy J. (1966), *Objective Being in Descartes and in Suárez* (Rome, 1966).
Daniel-Rops, H. (1961), *The Protestant Reformation*, trans. Audrey Butler (London, 1961).
(1962), *The Catholic Reformation*, trans. John Warrington (London, 1962).
Danner, D. G. (1971), 'Anthony Gilby: Puritan in Exile: a Biographical Approach', *Church History* 40 (1971), pp. 412–22.
Dickens, A. G. (1959a), *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509–1558* (London, 1959).
(1959b), *Thomas Cromwell and the English Reformation* (London, 1959).
(1964), *The English Reformation* (London, 1964).
(1966a), 'The Reformation in England', in *The Reformation Crisis*, ed. Joel Hurstfield (London, 1966), pp. 44–57.
(1966b), *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe* (London, 1966).
(1968), *The Counter Reformation* (London, 1968).
(1974), *The German Nation and Martin Luther* (London, 1974).
Donaldson, Gordon (1960), *The Scottish Reformation* (Cambridge, 1960).
Doucet, R., *et al.* (1939), *Histoire de Lyon:* I: *Des origines à 1595* (Lyon, 1939).
(1948), *Les Institutions de la France au XVIe siècle*, 2 vols (Paris, 1948).
Doumergue, E. (1899–1927), *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 7 vols (Lausanne, 1899–1927).
Dowdall, H. C. (1923), 'The Word "State"', *The Law Quarterly Review* 39 (1923), pp. 98–125.
Dreano, M. (1969), *La Religion de Montaigne*, 2nd edn (Paris, 1969).
Duhamel, Pierre A. (1948–9), 'The Logic and Rhetoric of Peter Ramus', *Modern Philology* 46 (1948–9), pp. 163–71.
Duke, John A. (1937), *History of the Church of Scotland to the Reformation* (Edinburgh, 1937).

Dunkley, E. H. (1948), *The Reformation in Denmark* (London, 1948).
Dunn, John (1967), 'Consent in the Political Theory of John Locke', *The Historical Journal* 10 (1967), pp. 153–82.
(1969), *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969).
Edwards, Mark U. (1975), *Luther and the False Brethren* (Stanford, Calif., 1975).
Eells, Hastings (1931), *Martin Bucer* (New Haven, Conn., 1931).
Elliott, J. H. (1963), *Imperial Spain, 1469–1716* (London, 1963).
(1968), *Europe Divided, 1559–1598* (London, 1968).
Elton, G. R. (1949), 'The Evolution of a Reformation Statute', *The English Historical Review* 64 (1949), pp. 174–97.
(1951), 'The Commons' Supplication of 1532: Parliamentary Manoeuvres in the reign of Henry VIII', *The English Historical Review* 66 (1951), pp. 507–34.
(1953), *The Tudor Revolution in Government* (Cambridge, 1953).
(1955), *England under the Tudors* (London, 1955).
(1956), 'The Political Creed of Thomas Cromwell', *Transactions of the Royal Historical Society* 6 (1956), pp. 69–92.
(1960), *The Tudor Constitution: Documents and Commentary* (Cambridge, 1960).
(1963), *Reformation Europe* (London, 1963).
(1972), *Policy and Police: the Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell* (Cambridge, 1972).
(1973), *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Commonweal* (Cambridge, 1973).
Erikson, Erik H. (1958), *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (London, 1958).
Erlanger, Philippe, *St Bartholomew's Night: The Massacre of St Bartholomew*, trans. Patrick O'Brian (London, 1960).
Fairfield, Leslie P. (1976), *John Bale, Mythmaker for the English Reformation* (West Lafayette, Indiana, 1976).
Fenlon, Dermot (1972), *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation* (Cambridge, 1972).
Fernández de la Mora, Gonzalo (1949), 'Maquiavelo, visto por los tratadistas politicos Españoles de la contrarreforma', *Arbor* 13 (1949), pp. 417–49.
Fernández-Santamaria, J. A. (1977), *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516–1559* (Cambridge, 1977).
Fichter, J. H. (1940), *Man of Spain: Francis Suárez* (New York, 1940).
Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957).
Figgis, J. N. (1914), *The Divine Right of Kings*, 2nd edn (Cambridge, 1914).
(1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, with an Introduction by Garrett Mattingly (New York, 1960).
Flick, Alexander C. (1930), *The Decline of the Medieval Church*, 2 vols (London, 1930).
Ford, Franklin (1953), *Robe and Sword: the Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (Cambridge, Mass., 1953).
Frame, Donald M. (1965), *Montaigne: A Biography* (London, 1965).
Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1963).

(1967), 'Constitutionalism in the Sixteenth Century: the Protestant Monarchomachs', in *Political Theory and Social Change*, ed. David Spitz (New York, 1967), pp. 117–32.
(1969), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, 1969).
(1973), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge, 1973).
(1978), *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge, 1978).
Friedenthal, Richard (1970), *Luther: His Life and Times*, trans. John Nowell (New York, 1970).
Gallet, Léon (1944), 'La Monarchie française d'après Claude de Seyssel', *Revue historique de droit français et étranger* 23 (1944), pp. 1–34.
Ganoczy, Alexandre (1966), *Le Jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden, 1966).
(1968), 'Jean Major, exégète gallican', *Récherches de science réligieuse* 56 (1968), pp. 457–95.
Garrett, Christina (1938), *The Marian Exiles* (Cambridge, 1938).
Gerrish, B. A. (1962), *Grace and Reason: a Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962).
Getino, Luis G. Alonso (1930), *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria* (Madrid, 1930).
Gierke, Otto von (1900), *Political Theories of the Middle Ages*, trans. F. M. Maitland (Cambridge, 1900).
(1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500–1800*, trans. Ernest Barker, 2 vols (Cambridge, 1934).
(1939), *The Development of Political Theory*, trans. Bernard Freyd (London, 1939).
Giesendorf, P.-F. (1949), *Théodore de Bèze* (Paris, 1949).
Giesey, Ralph E. (1967), 'When and Why Hotman wrote the *Francogallia*', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 29 (1967), pp. 581–611.
(1968), *If Not, Not: the Oath of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe* (Princeton, N.J., 1968).
(1970), 'The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 32 (1970), pp. 41–56.
(1973), 'Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty', in *Jean Bodin: Proceedings of the International Conference on Bodin in Munich*, ed. Horst Denzer (Munich, 1973), pp. 167–86.
Giesey, Ralph E., and Salmon, J. H. M. (1972), 'Editors' Introduction' to François Hotman, *Francogallia* (Cambridge, 1972), pp. 1–134.
Gilbert, Felix (1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N.J., 1965).
Gilmore, Myron P. (1941), *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200–1600* (Cambridge, Mass., 1941).
Gough, J. W. (1957), *The Social Contract: a Critical Study of its Development*, 2nd edn (Oxford, 1957).
Gray, John R. (1939), 'The Political Theory of John Knox', *Church History* 8 (1939), pp. 132–47.
Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation*, 2nd edn (London, 1964).
Greenleaf, W. H. (1973), 'Bodin and the Idea of Order', in *Bodin*, ed. H

Denzer (Munich, 1973), pp. 23–38.
Griffiths, Gordon (1959), 'Democratic Ideas in the Revolt of the Netherlands', in *Archiv für Reformationsgeschichte* 50 (1959), pp. 50–63.
Grimm, Harold J. (1948), 'Luther's Conception of Territorial and National Loyalty', *Church History* 17 (1948), pp. 79–94.
(1954), *The Reformation Era, 1500–1650* (New York, 1954).
Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Geneva, 1966).
Haller, William (1963), *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (London, 1963).
Hamilton, Bernice (1963), *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (Oxford, 1963).
Hamon, Auguste (1901), *Jean Bouchet, 1476–1557?* (Paris, 1901).
Hanke, Lewis (1949), *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Philadelphia, 1949).
(1959), *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World* (Chicago, 1959).
(1974), *All Mankind is One* (DeKalb, Ill., 1974).
Harriss, G. L. (1963), 'A Revolution in Tudor History? Medieval Government and Statecraft', *Past and Present* 25 (1963), pp. 8–39.
Harris, Jesse W. (1940), *John Bale: a Study in the Minor Literature of the Reformation* (Urbana, Ill., 1940).
Hauser, Henri (1892), *François de la Noue (1531–1591)* (Paris, 1892).
Hearnshaw, F. J. C. (1924), 'Bodin and the Genesis of the Doctrine of Sovereignty', in *Tudor Studies*, ed. R. W. Seton-Watson (London, 1924), pp. 109–32.
Heiserman, A. R. (1961), *Skelton and Satire* (Chicago, 1961).
Héritier, Jean (1963), *Catherine de Medici*, trans. Charlotte Haldane (London, 1963).
Hexter, J. H. (1957), '*Il principe* and *lo stato*', *Studies in the Renaissance* 4 (1957), pp. 113–38.
(1973), *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel* (New York, 1973).
Heymann, Frederick G. (1955), *John Žižka and the Hussite Revolution* (Princeton, N.J., 1955).
(1959), 'John Rokycana: Church Reformer Between Hus and Luther', *Church History* 28 (1959), pp. 240–80.
(1970), 'The Hussite Revolution and the German Peasants' War', *Medievalia et Humanistica*, New Series 1 (1970), pp. 141–59.
Hildebrandt, Franz (1946), *Melanchthon: Alien or Ally?* (Cambridge, 1946).
Hillerbrand, Hans J. (1958), 'The Anabaptist View of the State', *The Mennonite Quarterly Review* 32 (1958), pp. 83–110.
Hogrefe, Pearl (1937), 'The Life of Christopher St German', *The Review of English Studies* 13 (1937), pp. 398–404.
Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, trans. Roland H. Bainton (New Haven, Conn., 1937).
Hortleder, F. (1645), *Der Römischen Kaiser und Königlichen Maierstaten . . .*, 12 vols (Gotha, 1645).

Hudson, Winthrop S. (1942), *John Ponet (1516?–1556): Advocate of Limited Monarchy* (Chicago, 1942).
(1946), 'Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition', *Church History* 15 (1946), pp. 177–94.
Hughes, Philip (1950–4), *The Reformation in England*, 3 vols (London, 1950–4).
(1965), *The Theology of the Reformers* (London, 1965).
Huppert, George (1970), *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France* (Urbana, Ill., 1970).
Hyma, Albert (1965), *The Christian Renaissance: a History of the 'Devotio Moderna'*, 2nd edn (Hamden, Conn., 1965).
Iserloh, Erwin (1968). *The Theses Were not Posted: Luther between Reform and Reformation* (London, 1968).
Janelle, Pierre (1930), *Obedience in Church and State* (Cambridge, 1930).
Janton, Pierre (1967), *John Knox (ca. 1513–1572): l'homme et l'œuvre* (Paris, 1967).
Jarlot, Georges (1949), 'Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu', *Archives de Philosophie* 18 (1949), pp. 64–107.
Jarrett, Bede (1935), *The Emperor Charles IV* (London, 1935).
Jedin, Hubert (1957–61), *A History of the Council of Trent*, trans. Ernest Graf, 2 vols (London, 1957–61).
Jones, Leonard C. (1917), *Simon Goulart, 1543–1628* (Paris, 1917).
Jordan, W. K. (1968), *Edward VI*, vol. I, *The Young King* (London, 1968).
Keating, L. Clark (1941), *Studies in the Literary Salon in France, 1550–1615* (Cambridge, Mass., 1941).
Kelley, Donald R. (1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York, 1970).
(1970b), 'Murd'rous Machiavel in France: a Post-Mortem', *The Political Science Quarterly* 85 (1970), pp. 545–59.
(1973), *François Hotman: a Revolutionary's Ordeal* (Princeton, N.J., 1973).
(1973b), 'The Development and Context of Bodin's Method' in *Bodin*, ed. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 123–50.
(1976), 'Vera Philosophia: the Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence', *The Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), pp. 267–79.
Kelly, Michael (1965), 'The Submission of the Clergy', *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965), pp. 97–119.
Kidd, B. J. (1933), *The Counter-Reformation* (London, 1933).
King, Preston (1974), *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes* (London, 1974).
Kingdon, Robert M. (1955), 'The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas', *Archiv für Reformationsgeschichte* 46 (1955), pp. 88–100.
(1956), *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563* (Geneva, 1956).
(1958), 'The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries', *Church History* 27 (1958), pp. 220–33.
(1967), *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564–1572* (Geneva, 1967).

Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (London, 1962).
Kreider, Robert (1955), 'The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasbourg, 1525–1555', *Church History* 24 (1955), pp. 99–118.
Kristeller, P. O. (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome, 1956).
Kuntz, Marion L. D. (1975), 'Introduction' to Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Princeton, N.J., 1975), pp. xiii–lxxxi.
Labitte, Charles (1866), *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, 2nd edn (Paris, 1866).
La Brosse, Olivier de (1965), *Le Pape et le concile* (Paris, 1965).
Lagarde, Georges de (1926), *Recherches sur l'esprit politique de la réforme* (Paris, 1926).
(1963), *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. v, *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, new edn (Paris, 1963).
Landeen, William M. (1951), 'Gabriel Biel and the Brethren of the Common Life in Germany', *Church History* 20 (1951), pp. 23–36.
Laski, Harold J. (1936), 'Political Theory in the Later Middle Ages', *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner *et al.*, 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 8, pp. 620–45.
Laslett, Peter (1967), 'Introduction' to John Locke, *Two Treatises of Government*, 2nd edn (Cambridge, 1967), pp. 1–145.
Latham, R. E. (1965), *Revised Medieval Latin Word-List* (London, 1965).
Launoy, Jean de (1682), *Academia Parisiensis Illustrata* (Paris, 1682).
Lecler, Joseph (1960), *Toleration and the Reformation*, trans. T. L. Westow, 2 vols (London, 1960).
Lehmberg, Stanford E. (1970), *The Reformation Parliament, 1529–1536* (Cambridge, 1970).
Lemonnier, Henri (1903), *Les guerres d'Italie, La France sous Charles VIII, Louis XII et François Ier (1492–1547)* in *Histoire de France*, ed. Ernest Lavisse, vol. v, Part I (Paris, 1903).
Léonard, E.-G. (1948), 'Le Protestantisme français au XVIIe siècle', *Revue historique* 72 (1948), pp. 153–79.
(1965–7), *A History of Protestantism*, trans. Joyce M. H. Reid and R. M. Bethell, 2 vols (London, 1965–7).
Le Roy Ladurie, Emmanuel (1967), 'Difficulté d'être et douceur de vivre: Le XVIe siècle' in *Histoire de Languedoc*, ed. Philippe Wolff (Toulouse, 1967), pp. 265–311.
Levy, Fritz J. (1967), *Tudor Historical Thought* (San Marino, 1967).
Lewis, J. U. (1968), 'Jean Bodin's "Logic of Sovereignty"', *Political Studies* 16 (1968), pp. 206–22.
Lewy, Guenter (1960), *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: a Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.* (Geneva, 1960).
Linder, Robert D. (1964), *The Political Ideas of Pierre Viret* (Geneva, 1964).
Loades, D. M. (1970), *The Oxford Martyrs* (London, 1970).
Lortz, Joseph (1968), *The Reformation in Germany*, trans. Ronald Walls, 2 vols (London, 1968).

Losada, Angel (1970), *Fray Bartolome de Las Casas* (Madrid, 1970).
Lunt, William E. (1962), *Financial Relations of the Papacy with England, 1327–1534* (Cambridge, Mass., 1962).
McConica, James K. (1965), *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI* (Oxford, 1965).
McDonough, Thomas M. (1963), *The Law and the Gospel in Luther* (Oxford, 1963).
McFarlane, K. B. (1972), *Wycliffe and English Nonconformity* (Harmondsworth, 1972).
McGowan, Margaret M. (1974), *Montaigne's Deceits: the Art of Persuasion in the 'Essais'* (London, 1974).
McGrade, Arthur S. (1974), *The Political Thought of William of Ockham* (Cambridge, 1974).
MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (New York, 1966).
Mackay, Aeneas J. G. (1892), 'The Life of the Author', in John Mair, *A History of Greater Britain*, trans. and ed. Archibald Constable (Edinburgh, 1892).
Mackensen, Heinz F. (1964), 'Historical Interpretation and Luther's Role in the Peasant Revolt', *Concordia Theological Monthly* 35 (1964), pp. 197–209.
Mackinnon, James (1925–30), *Luther and the Reformation*, 4 vols (London, 1925–30).
McNeill, John T. (1941), 'Natural Law in the Thought of Luther', *Church History* 10 (1941), pp. 211–27.
(1949), 'The Democratic Element in Calvin's Thought', *Church History* 18 (1949), pp. 153–71.
(1954), *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954).
Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1962).
McRae, Kenneth D. (1955), 'Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin', *The Journal of the History of Ideas* 16 (1955), pp. 306–23.
(1962), 'Introduction' to Jean Bodin, *The Six Books of a Commonweal* (Cambridge, 1962), pp. A3–A67.
Major, J. Russell (1951), *The Estates of 1560* (Princeton, N.J., 1951).
(1960), *Representative Institutions in Renaissance France, 1421–1559* (Madison, Wisc., 1960).
(1962), 'The French Monarchy as seen through the Estates General', *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 113–25.
Manschreck, Clyde L. (1957), 'The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy', *Archiv für Reformationsgeschichte* 48 (1957), pp. 165–82.
(1958), *Melanchthon, the Quiet Reformer* (New York, 1958).
(1965), 'Preface' to *Melanchthon on Christian Doctrine* (New York, 1965), pp. vii–xxiv.
Martin, Jules (1906), *Gustave Vasa et la réforme en Suède* (Paris, 1906).
Martin, Kingsley (1962), *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, ed. J. P. Mayer (London, 1962).
Massaut, Jean-Pierre (1968), *Josse Clichtove: l'humanisme et la réforme du clergé*, 2 vols (Paris, 1968).
Maugis, Édouard (1913–14), *Histoire du Parlement de Paris: de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 2 vols (Paris, 1913–14).

Meier, Ludger (1955), 'Contribution à l'histoire de la théologie à l'Université d'Erfurt', *Revue d' histoire ecclésiastique* 50 (1955), pp. 454–79 and 839–66.
Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trans. Douglas Scott (London, 1957).
Mercier, Charles (1934), 'Les théories politiques des calvinistes en France au cours des guerres de religion', in *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 83 (1934), pp. 225–60.
Mesnard, Pierre (1936), *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris, 1936).
(1950), 'Jean Bodin à Toulouse', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 12 (1950), pp. 31–59.
(1955), 'François Hotman (1524–1590) et le complexe de Tribonien' *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français* 101 (1955), pp. 117–37.
Michaud, Hélène (1967), *La Grande Chancellerie et les écritures royales au seizième siècle (1515–1589)* (Paris, 1967).
Miller, Edward W. (1917), *Wessel Gansfort: life and writings* 2 vols (NewYork, 1917).
Moeller, Bernd (1972), *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*, trans. and ed. H. C. E. Midelfort and Mark U. Edwards Jr (Philadelphia, 1972).
Monter, E. William (1969), 'Inflation and Witchcraft: the Case of Jean Bodin', in *Action and Conviction in Early Modern Europe*, ed. Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel (Princeton, N.J., 1969), pp. 371–89.
Morrall, John B. (1960), *Gerson and the Great Schism* (Manchester, 1960).
Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (London, 1953).
Mosse, G. L. (1948), 'The Influence of Jean Bodin's *République* on English Political Thought', *Medievalia et Humanistica* 5 (1948), pp. 73–83.
Mousnier, Roland (1945), *La Vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII* (Rouen, 1945).
Mozley, J. F. (1937), *William Tyndale* (London, 1937).
(1953), *Coverdale and his Bibles* (London, 1953).
Muller, James A. (1926), *Stephen Gardiner and the Tudor Reaction* (New York, 1926).
Naudeau, Olivier (1972), *La Pensée de Montaigne et la composition des Essais* (Geneva, 1972).
Neale, J. E. (1943), *The Age of Catherine de Medici* (London, 1943).
Niesel, Wilhelm (1956), *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia, 1956).
Oakley, Francis (1962), 'On the Road from Constance to 1688: the Political Thought of John Major and George Buchanan', *The Journal of British Studies* 2 (1962), pp. 1–31.
(1964), *The Political Thought of Pierre d'Ailly: the Voluntarist Tradition* (New Haven, Conn., 1964).
(1965), 'Almain and Major: conciliar Theory on the Eve of the Reformation', *The American Historical Review* 70 (1964–5), pp. 673–90.
(1969), 'Figgis, Constance and the Divines of Paris', *The American Historical Review* 75 (1969–70), pp. 368–86.
Oberman, Heiko A. (1963), *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

(1966), *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966).
Ogle, Arthur (1949), *The Tragedy in the Lollards' Tower* (Oxford, 1949).
Oyer, John S. (1964), *Lutheran Reformers against Anabaptists* (The Hague, 1964).
Parker, T. H. L. (1975), *John Calvin: a biography* (Philadelphia, 1975).
Parry, J. H. (1940), *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1940).
Pas, P. (1954), 'La Doctrine de la double justice au Concile de Trente', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), pp. 5–53.
Patry, Raoul (1933), *Philippe du Plessis-Mornay: un huguenot homme d'état* (Paris, 1933).
Pelikan, Jaroslav (1968), *Spirit versus Structure: Luther and the Institutions of the Church* (London, 1968).
Petit-Dutaillis, Charles (1902), *Charles VII, Louis XII et les premières années de Charles VIII (1422–1492)*, in *Histoire de France*, ed. Ernest Lavisse, vol. IV, Part II (Paris, 1902).
Philips, G. (1971), 'La Justification Luthérienne et le Concile de Trente', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971), pp. 340–58.
Pickthorn, Kenneth (1934), *Early Tudor Government: Henry VIII* (Cambridge, 1934).
Pineas, Rainer (1962a), 'William Tyndale's Use of History as a Weapon of Religious Controversy', *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 121–41.
(1962b), 'John Bale's Nondramatic Works of Religious Controversy', *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 218–33.
(1964), 'Robert Barnes's Polemical Use of History', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 26 (1964), pp. 55–69.
(1968), *Thomas More and Tudor Polemics* (Bloomington, Ind., 1968).
Pinette, G. L. (1959), 'Freedom in Huguenot Doctrine', *Archiv für Reformationsgeschichte* 50 (1959), pp. 200–34.
Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).
Popkin, Richard H. (1968), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 2nd edn. (New York, 1968).
Porter, H. C. (1958), *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge* (Cambridge, 1958).
Post, Gaines (1964), *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton, N.J., 1964).
Post, R. R. (1968), *The Modern Devotion: Confrontation of Reformation and Humanism* (Leiden, 1968).
Poujol, Jacques (1958), 'Jean Ferrault on the King's Privileges', *Studies in the Renaissance* 5 (1958), pp. 15–26.
(1961), 'Introduction' to Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, ed. Jacques Poujol (Paris, 1961).
Putnam, George H. (1906–7), *The Censorship of the Church of Rome*, 2 vols (New York, 1906–7).
Quirk, Robert E. (1954), 'Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural Servitude', *Hispanic American Historical Review* 34 (1954), pp. 357–64.

Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (London, 1964).
Radouant, René (1908), *Guillaume du Vair: L'homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la Ligue (1556–1596)* (Paris, 1908).
Rager, John Clement (1926), *Political Philosophy of Blessed Cardinal Bellarmine* (Washington, D.C., 1926).
Rathé, C. Edward (1965), 'Innocent Gentillet and the First "Anti-Machiavel" ', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27 (1965), pp. 186–225.
Read, Conyers (1953), *Social and Political Forces in the English Reformation* (Houston, Texas, 1953).
Renaudet, Augustin (1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)*, 2nd edn (Paris, 1953).
Reu, M. (1930), *The Augsburg Confession: a Collection of Sources with an Historical Introduction* (Chicago, 1930).
Reynolds, Beatrice (1931), *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin* (New York, 1931).
Reynolds, E. E. (1955), *Saint John Fisher* (London, 1955).
Rice, Eugene F. (1962), 'The Humanist Idea of a Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle', *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 126–60.
Ridley, Jasper (1968), *John Knox* (Oxford, 1968).
Ritter, Gerhard (1971), 'Romantic and Revolutionary Elements in German Theology on the Eve of the Reformation', in *The Reformation in Medieval Perspective*, ed. Steven E. Ozment (Chicago, 1971), pp. 15–49.
Roberts, Agnes E. (1935), 'Pierre d'Ailly and the Council of Constance: a study in "Ockhamite" Theory and Practice', *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (1935), pp. 123–42.
Roberts, Michael (1968), *The Early Vasas: a History of Sweden, 1523–1611* (Cambridge, 1968).
Robinson, H. (1846), *Original Letters Relative to the English Reformation*, 2 vols (Cambridge, 1846).
Romeyer, B. (1949), 'La Théorie Suarézienne d'un état de nature pure', *Archives de Philosophie* 18 (1949), pp. 37–63.
Romier, Lucien (1913–14), *Les Origines politiques des guerres de religion*, 2 vols (Paris, 1913–14).
(1922), *Le Royaume de Catherine de Médicis: La France à la veille des guerres de religion*, 2 vols (Paris, 1922).
(1924), *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX* (Paris, 1924).
Ronzy, Pierre (1924), *Un humaniste italianisant: Papire Masson (1544–1611)* (Paris, 1924).
Rothkrug, Lionel (1965), *Opposition to Louis XIV* (Princeton, N.J., 1965).
Rubinstein, Nicolai (1971), 'Notes on the word *stato* in Florence before Machiavelli', in *Florilegium Historiale*, ed. J. G. Rowe and W. H. Stockdale (Toronto, 1971), pp. 313–26.
Rupp, E. Gordon (1949), *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* (London, 1949).
(1951), *Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521* (London, 1951).
(1953), *The Righteousness of God* (London, 1953).
Saarnivaara, Uuras (1951), *Luther Discovers the Gospel* (St Louis, Mo., 1951).
Sabine, George H. (1931), 'The *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin', in

Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr (New York, 1931), pp. 271–309.
Sabine, George H. (1963), *A History of Political Theory*, 3rd edn (London, 1963).
Salmon, J. H. M. (1959), *The French Religious Wars in English Political Thought* (Oxford, 1959).
(1973), 'Bodin and the Monarchomachs', in *Bodin*, ed. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 359–78.
(1975), *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (London, 1975).
Sawada, P. A. (1961), 'Two Anonymous Tudor Treatises on the General Council', *The Journal of Ecclesiastical History* 12 (1961), pp. 197–214.
Sayce, R. A. (1972), *The Essays of Montaigne: a Critical Exploration* (London, 1972).
Scarisbrick, J. J. (1968), *Henry VIII* (London, 1968).
Scheible, Heinz (1969), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523–1546* (Gütersloh, 1969).
Schelven, A. A. van (1954), 'Beza's De Iure Magistratuum in Subditos', *Archiv für Reformationsgeschichte* 45 (1954), pp. 62–83.
Schenk, W. (1950), *Reginald Pole, Cardinal of England* (London, 1950).
Schmidt, Charles (1879), *Histoire Littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle*, 2 vols (Paris, 1879).
Schubert, Hans von (1909), 'Beiträge zur Geschichte der Evangelischen Bekenntnis und Bündnisbildung 1529/30', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 30 (1909), pp. 271–351.
Scott, James Brown (1934), *The Spanish Origin of International Law* Part I, *Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Oxford, 1934).
Shennan, J. H. (1968), *The Parlement of Paris* (London, 1968).
Shepard, M. A. (1930), 'Sovereignty at the Crossroads: a Study of Bodin', *Political Science Quarterly* 45 (1930), pp. 580–603.
Shoenberger, Cynthia G. (1972), *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance* (Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York, 1972).
Sider, Ronald J. (1974), *Andreas Bodenstein von Karlstadt: the Development of his Thought* (Leiden, 1974).
Siggins, Ian D. Kingston (1970), *Martin Luther's Doctrine of Christ* (New Haven, Conn., 1970).
Sigmund, Paul E. (1963), *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963).
Skinner, Quentin (1965), 'History and Ideology in the English Revolution', *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151–78.
(1972), 'Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy', in *The Interregnum: the Quest for Settlement*, ed. G. E. Aylmer (London, 1972), pp. 79–98.
Smith, Lacey Baldwin (1953), *Tudor Prelates and Politics, 1536–1558* (Princeton, N.J., 1953).
Smith, Preserved (1911), *The Life and Letters of Martin Luther* (London, 1911).
Spinka, Matthew (1941), *John Hus and the Czech Reform* (Chicago, 1941).
Spitz, Lewis W. (1953), 'Luther's Ecclesiology and his Concept of the Prince

as *Notbischof'*, *Church History* 22 (1953), pp. 113–41.
(1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963).
Stankiewicz, W. J. (1960), *Politics and Religion in Seventeenth Century France* (Berkeley, Calif., 1960).
Stayer, James M. (1972), *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kansas, 1972).
Steinmetz, David C. (1968), *Misericordia Dei: the Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Leiden, 1968).
Sternberger, D. (1975), *Machiavellis 'Principe' und der Begriff des Politischen* (Wiesbaden, 1975).
Stout, Harry S. (1974), 'Marsilius of Padua and the Henrician Reformation', *Church History* 43 (1974), pp. 308–18.
Strauss, Gerald (1966), *Nuremberg in the Sixteenth Century* (New York, 1966).
(1971), *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington, Ind., 1971).
Strohl, H. (1930), 'Le droit à la résistance d'après les conceptions protestantes', *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10 (1930), pp. 126–44.
Strype, John (1821), *The Life of the Learned Sir John Cheke* (Oxford, 1821).
Surtz, Edward (1967), *The Works and Days of John Fisher* (Cambridge, Mass., 1967).
Sutcliffe, F. E. (1967), 'Introduction' to François de la Noue, *Discours politiques et militaires* (Geneva, 1967), pp. vii–xxxv.
Sutherland, N. M. (1962), *The French Secretaries of State in the Age of Catherine de Medici* (London, 1962).
(1973), *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict, 1559–1572* (London, 1973).
Sykes, Norman (1934), *Church and State in England in the XVIIIth Century* (Cambridge, 1934).
Thickett, D. (1956a), *Bibliographie des œuvres d'Estienne Pasquier* (Geneva, 1956).
(1956b), *Estienne Pasquier: choix de lettres sur la littérature, la langue et la traduction* (Geneva, 1956).
Thomson, John A. F. (1965), *The Later Lollards, 1414–1520* (Oxford, 1965).
Thomson, S. Harrison (1953), 'Luther and Bohemia', *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), pp. 160–80.
Tierney, Brian (1954), 'Ockham, the conciliar theory and the Canonists', *The Journal of the History of Ideas* 15 (1954), pp. 40–70.
(1955), *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).
(1966), 'Medieval Canon Law and Western Constitutionalism', *The Catholic Historical Review* 52 (1966), pp. 1–17.
(1975), ' "Divided Sovereignty" at Constance: a Problem of Medieval and Early Modern Political Theory', *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), pp. 238–56.
Tjernagel, N. S. (1963), *The Reformation Essays of Dr Robert Barnes* (London, 1963).
(1965), *Henry VIII and the Lutherans: a Study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547* (St Louis, Mo., 1965).
Trevor-Roper, H. R. (1966), *George Buchanan and the Ancient Scottish Constitution* (*The English Historical Review*, Supplement 3) (London, 1966).

Troeltsch, Ernst (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon, 2 vols (London, 1931).
Tuck, Richard (1977), *Natural Rights Theories before Locke* (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1977).
Tully, James H. (1977), *John Locke's Writings on Property in their seventeenth-century Intellectual Context* (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1977).
Tyacke, Nicholas (1973), 'Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution', in *The Origins of the English Civil War*, ed. Conrad Russell (London, 1973), pp. 119–43.
Ullmann, K. (1855), *Reformers Before the Reformation*, trans. Robert Menzies, 2 vols (Edinburgh, 1855).
Ullmann, Walter (1948), *The Origins of the Great Schism* (London, 1948).
Ulph, Owen (1947), 'Jean Bodin and the Estates-General of 1576', *The Journal of Modern History* 19 (1947), pp. 289–96.
Van Dyke, Paul (1913), 'The Estates of Pontoise', *The English Historical Review* 28 (1913), pp. 472–95.
Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat, 1492–1550* (Paris, 1926).
Vignaux, Paul (1934), *Justification et prédestination au XIVe siècle* (Paris, 1934).
(1971), 'On Luther and Ockham', in *The Reformation in Medieval Perspective*, ed. Steven E. Ozment (Chicago, 1971), pp. 107–18.
Villey, M. (1964), 'La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam', *Archives de philosophie du droit* 9 (1964), pp. 97–127.
(1973), 'La Justice harmonique selon Bodin', in *Bodin*, ed. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 69–86.
Villey, Pierre (1908), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols (Paris, 1908).
(1935), *Montaigne devant la postérité* (Paris, 1935).
Wahl, J. A. (1977), 'Baldus de Ubaldis and the Foundations of the Nation-State', *Manuscripta* 21 (1977), pp. 80–96.
Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (London, 1966).
Waring, Luther H. (1910), *The Political Theories of Martin Luther* (New York, 1910).
Watanabe, Morimichi (1963), *The Political Ideas of Nicholas of Cusa: with special reference to his 'De Concordia Catholica'* (Geneva, 1963).
Watson, Philip S. (1947), *Let God be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther* (London, 1947).
Weill, Georges (1892), *Les Théories sur le pouvoir royale en France pendant les guerres de religion* (Paris, 1892).
Werner, Julius (1905), *Johann Eberlin von Günzburg* (Heidelberg, 1905).
Whitfield, J. H. (1969), *Discourses on Machiavelli* (Cambridge, 1969).
Wilenius, Reijo (1963), *The Social and Political Theory of Francisco Suárez* (Helsinki, 1963).
Williams, George H. (1962), *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).
Wolfe, Martin (1968), 'Jean Bodin on Taxes: the Sovereignty–Taxes Paradox', *The Political Science Quarterly* 83 (1968), pp. 268–84.
(1972), *The Fiscal System of Renaissance France* (New Haven, Conn., 1972).
Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in*

Western Political Thought (London, 1961).
Wright, H. F. (1932), *Vitoria and the State* (Washington, D.C., 1932).
Yost, John K. (1970), 'German Protestant Humanism and the Early English Reformation: Richard Taverner and Official Translation', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 32 (1970), pp. 613–25.
Young, Margaret L. M. (1961), *Guillaume des Auletz: a Study of his Life and Works* (Geneva, 1961).
Zanta, Léontine (1914), *La Renaissance du stoicisme au XVIe siècle* (Paris, 1914).
Zeeveld, W. Gordon (1948), *Foundations of Tudor Policy* (Cambridge, Mass., 1948).
Zeydel, Edwin H. (1967), *Sebastian Brant* (New York, 1967).

الفهرس

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ق ـ

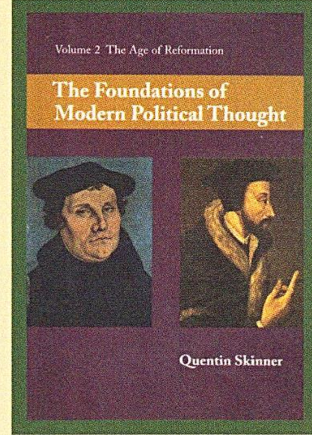
ـ ك ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

أسس الفكر السياسي الحديث

عصر الإصلاح الديني (الجزء الثاني)



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

يستعرض البروفيسور كوينتِنْ سكنر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث** النشوء التدريجي لمفردات هذا الفكر، وبخاصة المفهوم الحاسم للدولة. ويقدم شرحاً إجمالياً لأهم نظريات كتّاب تلك الحقبة الزمنية الذين بحثوا في الحكم والحاكم، وفي مقدمهم دانتي، مكيافيلي، إراسموس، ولوثر.

علاوة على ذلك يعمل سكنر على توضيح السياق الاجتماعي لهذا الفكر الذي ساهم في نشوء الأيديولوجيات المتعلقة بالسلطة، من خلال علاقتها بالتفكير القانوني، والخطاب الإنسانوي، والجدل الديني، والتاريخ المتغير والمتقلّب.

كتاب نال جائزة وولفسون (Wolfson Prize) عام 1979، واختاره ملحق **التايمز الأدبي** (*The Times Literary Supplement*) كواحد من أكثر الكتب تأثيراً في القرّاء في الخمسين سنة الأخيرة.

كوينتِنْ سكنر: بروفيسور في التاريخ الحديث في جامعة كامبردج، وعضو زميل في مؤسسات أكاديمية كثيرة، وحائز على درجات شرف عدة. من مؤلفاته: *Machiavelli* (أكسفورد 1981)، *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (كامبردج 1996) و*Liberty Before Liberalism* (كامبردج 1998).

- **د. حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة سابقاً في جامعة أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية وفي جامعة بيروت العربية، وحالياً أستاذ الترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا.


ISBN 978-9953-82-522-9
9 789953 825229

الثمن: 30 دولاراً
أو ما يعادلها